



تأليف د. محمود اسماعيل




دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي

الكتاب : دراسات في الفكر
والتاريخ الإسلامي
الكاتب : د. محمود إسماعيل
الطبعة الأولى ١٩٩٤

الناشر : سينا للنشر
المدير المسؤول : راوية عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العيني -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفون / فاكس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٠٢٠٢

الغلاف : عماد حليم
الاخراج الداخلي : إيناس حسني
الصف : سينا للنشر

مقـــدمة

موضوعات هذا الكتاب دراسات وأبحاث أسهم بها المؤلف فى عدد من المؤتمرات والندوات الخاصة بالتاريخ الإسلامى عقدت فى العالم العربى خلال السنوات العشر الماضية.

ولم يكن الإقدام على جمعها فى مؤلف هدفًا فى حد ذاته؛ بقدر ما توخى المؤلف عدة غايات نوجزها فيما يلى:

الغاية الأولى هى إطلاع القارىء على اهتمامات المؤرخين فى حقل التاريخ والتراث الإسلامى، ومدى التطور أو القصور فى تلك الاهتمامات. وتشى الأبحاث التى يتضمنها الكتاب بتطور ملحوظ فى هذا الصدد. فقد تقدمت النظرة إلى التاريخ والتراث سواء على الصعيد المعرفى؛ إذ تنوعت الاهتمامات بالإشكاليات والمسائل البحثية التى طرحتها دوائر البحث العلمى الغربية فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانيات؛ خصوصًا ما يتعلق بالمادة العلمية التاريخية والتراثية، وطبيعة التعامل مع الجديد المستكشف منها لمراجعة التقويمات والتأويلات والأحكام السابقة.

هذا فضلاً عن إشكالية المنهج التى تعد حجر الزاوية فى الوصول إلى

الحقائق اليقينية ؛ خصوصًا بعد النقلة المهمة فى هذا المجال؛ بعد تعويل الباحثين على المنهج الشمولى الذى يفيد من سائر المناهج التقليدية والمبتكرة. واستخدام كل منهج فى المجال الذى يناسبه؛ ذلك المجال الذى تحدده طبيعة موضوعات البحث ذاتها.

ناهيك عن التوجه السليم فى اختيار موضوعات البحث هذه، وذلك عن طريق إطراح الجوانب السياسية والعسكرية فى التاريخ الإسلامى جانبًا؛ لا لشىء إلا لأنها «قتلت بحثًا»، والاكتفاء بمراجعة حقائقها فى ضوء المادة التاريخية المكتشفة حديثًا. وتوجيه الاهتمام نحو التاريخ الاقتصادى - الاجتماعى والثقافى فى محاولة أولية لرصد معالمه الأساسية - على الأقل - على صعيد العالم الإسلامى بأسره، وخلال عصوره التاريخية المتعاقبة.

أما الغاية الثانية وراء جمع هذه الدراسات فى مؤلف واحد؛ فتكمن فى محاولة قياس نبض التواصل العلمى والثقافى بين أقطار العالم العربى. خصوصًا وأن هذا العالم يعارك - الآن - أزمة سياسية خانقة؛ سواء على صعيد العلاقات بين أقطاره - التى وصلت إلى حد التناحر العسكرى بين بعض دوله - أو على مستوى موقفه العام إزاء التحولات العالمية الكبرى خلال السنوات الأخيرة. والسؤال هو: هل ينجح رجال العلم فيما أخفق فيه الساسة من الدعوة لمشروع عربى نهضوى يستهدف لمّ الشمل فى مواجهة التحديات العاتية ؟

وتتمثل الغاية الثالثة فى إطلاع القارىء على منحنى التطور فى فكر المؤلف، ومدى تعبير ذلك عن مواكبة المؤرخين العرب واستيعابهم للنقلة

العلمية – والمنهجية بالذات – التى شملت العلوم الاجتماعية والإنسانيات، ومدى انتشار أو تقلص المنهجيات الحديثة فى الدوائر الأكاديمية العربية، ودلالات ذلك كله فى تقويم النشاط العلمى فى الجماعات العربية.

أما الغاية الأخيرة؛ فهى مشروعية توظيف النتاج العلمى فى مجال التاريخ والتراث العربى الإسلامى فى خدمة أغراض عملية. إذ أن الكثير من التيارات والفصائل السياسية – وخصوصًا التيارات الدينية – تقول فى صياغة أيديولوجياتها على التاريخ والتراث. وتحاشيًا للمزالق المترتبة على تلك النزعة «الماضوية»، وجب على الدارسين – فى هذا الحقل – أن يقوموا بحملة تنوير تستهدف تأطير التراث ووضعه فى سياقه التاريخى الإسلامى والعالمى فى آن.

أما عن مدى ارتباط موضوعات الكتاب بتلك المقولات النظرية التمهيدية؛ فيمكن الإشارة إليها فيما يلى:

أولاً: يتناول الموضوع الأول «دور الطبقة الوسطى فى التاريخ الإسلامى». وتكشف الدراسة عن محاولة «لعَلْمَنَة» التاريخ الإسلامى وإخراجه من دائرة المقدسات إلى موقع الفعل البشرى التاريخى. على أساس أن التاريخ محض فعاليات بشرية نتيجة صراع قوى وطبقات ذات مصالح متضاربة. هذا فضلاً عن تقديم «تأويل» علمى ومنطقى لعملية انهيار وانحسار الحضارة العربية الإسلامية نتيجة تصور فى طبيعة الطبقة الوسطى فى العالم الإسلامى وعجزها عن إنجاز ثورة رأسمالية على غرار ما حدث فى أوروبا.

ثانيًا: يعرض الموضوع الثانى «التاريخ فى المشروعات التراثية المعاصرة» لجهود ثلة من المفكرين العرب فى تقديم إنجازات تنظيرية للتراث العربى الإسلامى. وقد حاول الباحث تقويم تلك الإنجازات من خلال تقديم معيار موضوعى ثابت هو إلى أى مدى عوّل هؤلاء المفكرون على «التاريخ» بحقائقه العيانية؛ تحاشيًا للوقوع فى منزلقات التأمل الانطباعى أو المغامرات المعرفية اللا منهجية ؟

ثالثًا: يتعلق الموضوع الثالث بـ «رحلة ابن بطوطة كمصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية فى الشرق الإسلامى». وقد حاول المؤلف تبيان ظهور وانتشار هذه الطرق فى العالم الإسلامى خلال القرون المتأخرة؛ كمؤشر لبداية عصر الانحطاط. إذ أثبتت الدراسة أن هذا الانتشار تم على أنقاض التيارات العقلانية والمادية فى الفكر الإسلامى، وأن التصوف أصبح أيديولوجية للنظم الإقطاعية العسكرية المتناحرة. كما وأن البحث محاولة تقديم درس فى المنهجية برصد أحكام رحالة مغربى محايد وتقديم شهادته الموضوعية حول ظاهرة طالما اختلف الدارسون فى تقويمها وتأويلها.

رابعًا: موضوع الدراسة هو «أثر الأيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية». ويتحدد هدف المؤلف فى تبيان تأثير الأيديولوجيا السلبى على الإبستمولوجيا أو بعبارة أخرى توضيح البعد المعرفى للأفكار المسيّسة؛ خصوصًا إذا ما كانت هذه الأيديولوجيا تستند إلى الدين أو المذهب الدينى. كما يحاول الباحث أن يقارن بين هذا المصطلح المبهم - «الأيديولوجيا» - وبين مصطلح «الدعوة» فى التراث العربى الإسلامى.

خامساً: عنوان هذه الدراسة هو «المحاذير الدينية وترجمة المؤلفات التاريخية». تتصدى الدراسة للإجابة على سؤال مهم هو: لماذا عزف المؤرخون المسلمون الأوائل عن ترجمة كتب التاريخ الهللينية، وبالمثل لماذا تقاعس المؤرخون الأوائل عن ترجمة التواريخ الإسلامية ؟

ويحاول الكاتب إبراز دور المصادرات اللاهوتية فى هذا الصدد؛ باعتبارها تشكل حجر الزاوية فى صياغة أيديولوجيتين متصارعتين، هما الأيديولوجية الإسلامية فى العصور الوسطى، والأيديولوجية «الصليبية» التى لم يسلم منها عصر النهضة فى أوروبا.

سادساً: أما الموضوع الأخير فيعالج «دور التنظيم السرى الإباضى فى التواصل بين إرباضية المشرق والمغرب». ويقدم فيه المؤلف درساً آخر فى المنهجية التاريخية من خلال التعرض لموضوع ذى طبيعة بحثية خاصة. تكمن مشاكله فى ندرة المعلومات التاريخية؛ الأمر الذى جعل الباحث يعول على منهجية البحث «المجهرى». ومن حسن الحظ أن كتابة هذه الدراسة تزامنت مع ظهور بعض النصوص الجديدة عن المذهب الإباضى الخارجى؛ حاول الباحث من خلالها إجلاء الكثير من غوامض موضوع ذى طبيعة «سرية» وطرح تصورات بصدده مسترشداً بما استجد من مادة تاريخية؛ عول عليها الباحث فى مناقشة بعض الاجتهادات السابقة. وطرح رؤيته الجديدة.

خلاصة القول – إن جمع تلك الدراسات المتنوعة فى مجلد واحد لا

يخلو من مشروعية، وإن التعويل على «التاريخانية» فى حلحلة الإشكاليات التاريخية والتراثية لا يخلو من فوائد؛ برغم اعتراضات «كارل بوبر».

والله ولى التوفيق،

الكويت – يناير ١٩٩٢

دور الطبقـة الوسطى

فى التاريخ الإسلامى

تعد معالجة هذا الموضوع ضرباً من المغامرة ما لم يتزود الدارس بمنهجية المؤرخ فى رصد الوقائع وتحقيقها، ورؤية المفكر بشمولية النظرة مع القدرة على الاستقراء والتخريج.

ولعل إلغاز هذا الموضوع كان ولايزال يعزى إلى عدم وجود «المؤرخ المفكر» الذى يستطيع تقديم خريطة معلمية لصيرورة التاريخ الإسلامى الوسيط، استناداً إلى قراءة أمينة لمنحنيات تطور الأحداث والوقائع وترجمتها إلى منظومة من الأفكار الواضحة التى تفسر وتنظر مجريات الواقع العيانى التاريخى.

ولا أبالغ إذ أقرر أن أحداً من مؤرخى التاريخ الإسلامى لم يسهم حتى فى طرح هذه الإشكالية برغم سيل الدراسات والأبحاث فى حقل الإسلاميات. ولا أخالنى مبالغًا أيضاً حين أذهب إلى أن حفنة من المشتغلين بالفكر الإسلامى ممن تصدوا للموضوع قد خانهم التوفيق نتيجة الإفراط فى التنظير التأملى الانطباعى على حساب الواقع العيانى التاريخى الذى لا يعلمون عن مجرياته ووقائعه إلا النذر اليسير.

ولعل فى اشتغالى بحقل التاريخ الإسلامى لعقود ثلاثة من الزمن واهتمامى بقضايا التراث تحصيلاً وتاليفًا ما يبرر مشروعية التصدى لطرح تلك الإشكالية ومحاولة حلحلتها.

وبدءاً أرى أن هذه الإشكالية تمثل جانباً من إشكالية أعم وهى دراسة التاريخ الاقتصادى – الاجتماعى فى العالم الإسلامى الوسيط والتأسيس على نتائجها فى تفسير تراثه الحضارى عموماً والثقافى على نحو خاص.

ولعل عزوف المؤرخين العرب المحدثين يرجع إلى أمرين أساسيين: أولهما: الخلط بين تاريخ الإسلام كعقيدة «سماوية» وبين تاريخ المسلمين كفعاليات «بشرية أرضية»؛ الأمر الذى ولّد عدداً من المحاذير والمصادرات اللاهوتية حالت دون الوقوف على الكثير من حقائق هذا التاريخ. وهو أمر سبق أن نبهنا إليه فى مؤلفاتنا، بحيث ظلت مساحات عريضة من هذا التاريخ تدخل فى إطار ما أسميه «بالمسكوت عنه» وما يسميه محمد أركون[1] «باللامفكر فيه». وفى الحالات النادرة التى جرى من خلالها تناول بعض هذا الجانب أو ذاك تلون «خطاب» المعالجة «بالمماحكة» و «الذرائعية» و«التبريرية».

وثانيهما: يكمن فى منهجية التناول؛ إذ ساد التعويل على الوصف والسرد، أو ولوج باب التفسير من خلال الإقليمية والاثنية والتيولوجية والبطولة الفردية. وإذا كانت طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج – كما يرى ميشيل فوكو – فإن موضوعاً كالذى نحن بصدده لا مندوحة عن خوضه إلا بالتسلح بالمنهج الاجتماعى الصراعى التاريخى الذى كان ولايزال مقترناً فى أذهان معظم مؤرخينا «بالإلحاد الماركسى» !! وقد غاب عنهم أن هذا

---

(١) تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٢ ومابعدها، بيروت ١٩٨٦.

المنهج ثمرة جهود أجيال عديدة من المؤرخين بدءًا بثيكوديديس ومرورًا بمسكويه وابن خلدون والمقريزى [1]. كما أن الحكم الفيصل فى صحة أو خطأ هذا المنهج منوط بالمؤرخين وحدهم كما ذكر وولش [2].

وإذ يحاول البعض تبرير الإحجام والتقاعس بحجة ندرة المادة التاريخية، فالثابت أن القدماء خلفوا تراثًا معرفيًا ثريًا بصدد التاريخ الاجتماعى يتمثل فى الأدب الجغرافى وكتب الخراج والفقه والنوازل والطبقات وغيرها، مما يسقط هذا التبرير من أساسه.

بل لا نعدم من القدماء من طرق باب المنهجية المادية الصراعية التاريخية وربما الجدلية أيضًا. وأشير هنا إلى ابن قتيبة فى «الإمامة والسياسة» حيث فطن إلى الجانب الصراعى، والبلاذرى فى «أنساب الأشراف» حين وقف على البعد الطبقى، والمسعودى الذى قدم «التاريخ الشامل» فى «مروج الذهب»، والتنظير الأولى فى كتابه «التنبيه والأشراف». أما مسكويه فى «تجارب الأمم» فقد أبرز أهمية الاقتصاد كحافز على الصراع. وعن أبى حيان التوحيدى فى كتابه «المقابسات» نجد إرهاصات الرؤية الجدلية التى عمقها ابن خلدون فيما بعد، بل ربما نجد فى نصوص لابن سعد [3] سبقًا فى هذا الصدد. أما الجاحظ فحسبه إبراز قيمة العمل

---

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

(٢) مدخل لفلسفة التاريخ، ص ٢١٨، القاهرة ١٩٦٢.

(٣) فى نص لابن سعد يقول: «قيل لإبراهيم النخعى إذا بلغ الرجل أربعين سنة على خلق لم يتغير عنه حتى يموت. قال.. وكان يقال لصاحب الأربعين احتفظ بنفسك» الطبقات الكبرى، جـ ٦، ص ٢٧٧، دار صادر بيروت دون تاريخ.

كقوة أساسية فى عملية الإنتاج ونفى العصبية القبلية والعنصرية فى تفسير التاريخ فضلاً عن موسوعية المعرفة وتوحدها. وعند ابن خلدون نجد جماع ذلك كله إلى حد الجزم - دون مبالغة - بأنه وقف على أكثر من ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية التاريخية (١).

وإذا كانت غالبية المؤرخين الأوائل قد ضيَّبت مفهوم الطبقة؛ فإن البعض فَطِنَ إلى المفهوم الصحيح حين ذهبوا إلى أن حيازة الثروة هى أساس تشكيل البناء الطبقى.

لقد رأى البعض فى «الطبقة» مفهومًا زمانيًا قوامه القرب أو البعد من عصر الرسول؛ فقالوا بطبقة الصحابة والتابعين وتابعى التابعين.. إلخ. بينما ذهب البعض الآخر إلى تقسيم المجتمع إلى «أهل السيف» و«أهل القلم». ومنهم من جعل العنصر معيار التقسيم؛ فقالوا بطبقة العرب وطبقة الموالى، أو على أساس الدين كالمسلمين وأهل الذمة... إلخ وكلها مفاهيم خاطئة بطبيعة الحال.

ومع ذلك لا نعدم نصوصًا لمؤرخين قدامى تؤكد الفهم الصحيح لمصطلح الطبقة. انظر إلى قول ابن الفقيه (٢) «ينقسم المجتمع إلى أربع طبقات؛ ملوك قدمهم الاستحقاق ووزراء فضلتهم الفطنة وعِلْية أنهضتهم اليسار وأوساط ألحقهم بهم التأدب. أما الناس فزبد وجفاء». وعند إخوان الصفا نجد التقسيم الثلاثى «الأغنياء ومتوسطى الحال والفقراء» (٣).

---

(١) راجع: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٩، وما بعدها.

(٢) مختصر كتاب البلدان، ص ١٣٢، ليدن ١٣٠٢هـ.

(٣) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى جـ ١، ص ٦٥، الدار البيضاء، ١٩٨٠.

وإذا كان معظم المؤرخين العرب المحدثين قد تحاشوا في دراستهم الرؤية الاجتماعية والمنهج الجدلي الصراعي التاريخي؛ فمن الإنصاف أن نشير ونشيد ببعضهم ممن عولوا على تلك الرؤية وذلك المنهج بصورة أو بأخرى. فعند الدكتور حسن محمود مثلاً نجد تفسيراً لقيام الدولة العباسية من خلال تعاظم دور الطبقة الوسطى - ممثلة في الدعاة - الذين قادوا الأتباع والأنصار من العوام لتقويض الخلافة الأموية. وعند أحمد أمين وطه حسين نجد التفسير الاجتماعي لأحداث صدر الإسلام تلميحًا أو تصريحًا[1]. وخلال العقدين الأخيرين من هذا القرن ترسخ هذا المنهج وتلك الرؤية على أيدي جيل جديد من المؤرخين الشبان من أمثال هادي العلوي وإبراهيم القادري وأحمد الطاهري وعلي علبي ومحمد حسن وحامد تضغوت وعبد الكريم بيصعين ونريمان عبد الكريم وغيرهم ممن تتلمذوا علينا أو على الدكتور الحبيب الجنحاني المؤرخ التونسي المعروف. كما نجد الرؤية ذاتها والمنهج نفسه في الكثير من الدراسات التراثية كأعمال طيب تيزيني وحسين مروة ومهدي عامل وغيرهم.

وغني عن القول إن المستشرقين كانوا سبّاقين إلى دراسة التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي الإسلامي من منظور طبقي صراعي. فإلى جانب المستشرقين الروس - من أمثال بلبابيف - والبولنديين - كموتايلنسكي ولويسكي - نذكر بأسماء مؤرخين غربيين من أمثال كرامر وبيكر وجولد تسيهر وكلود كاهن وجوتيان وايف لاكوست وغيرهم ممن أثروا بدراساتهم تاريخ الإسلام الاقتصادي والاجتماعي.

وفيما يتعلق بموضوعنا اختلف الدارسون في تقويم دور الطبقة

---

(١) انظر: العالم الإسلامي في العصر العباسي، ص ٣٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٦٦.

الوسطى ما بين مُبالغ فى تقدير هذا الدور ورافض للاعتراف به أصلاً. وبين المؤرخين العرب المحدثين انفرد الحبيب الجنحانى بطرح الإشكالية وأجّل الإجابة عنها ريثما تُنجز دراسات معمقة حول أنماط الإنتاج فى العالم الإسلامى الوسيط. وبين المفكرين العرب المحدثين بالغ طيب تيزينى حين زعم أن هذه الطبقة أنجزت تحولاً رأسماليًا [1].

وبالمثل نجد من المستشرقين من رفض الاعتراف بدور هذه الطبقة بل من نفى وجودها أصلاً [2] كما هو حال هنريش بيكر، ومنهم من قال بقيامها بدور محدود خصوصًا على الصعيد الحضارى [3]، ومنهم من أكد دورها السياسى والحضارى معًا [4].

ويرجع هذا الاختلاف فى تقديرى إلى عدة أسباب هى:

أولاً: الاختلاف فى رصد الأساس الاقتصادى عبر مدى زمانى طويل ورقعة جغرافية شاسعة. فمن قائل بسيادة النمط الإقطاعى، إلى مرجّح للنمط الخراجى، إلى مغلّب النمط الرأسمالى أو «الراسمالوى»، وأخيرًا وجد من قال بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى».

---

(١) عن التفصيلات راجع: مقدمة كتابنا سوسيولوجيا الفكر الإسلامى جـ ١، ص ٥ وما بعدها.

(٢) انظر: جوتيان: التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامية، ص ١١٥، ١١٦، الكويت ١٩٨٠.

(٣) انظر: Levy; R: Social structure of Islam, Combridge, 1965, p. 46.

(٤) انظر: جوتيان: المرجع السابق، ص ١٤٢.

ثانيًا: عدم استقرار البناء الطبقى وتغيره من عصر إلى آخر وتعويل الدارسين على إطلاق أحكام عامة دون مراعاة للتحولات والانعطافات المعلمية التاريخية.

ثالثًا: الزج «بالأيديولوجيا» فى ميدان الإبستمولوجيا؛ الأمر الذى حال دون الوقوف على الحقائق العيانية الموضوعية.

رابعًا: الفهم الخاطئ للمفاهيم الخلدونية خصوصًا حول مقولة «العصبية» التى فُسرت كمرادف للقبلية والشعوبية والتعويل عليها فى تفسير التاريخ الإسلامى.

خامسًا: الأخطاء والأخطار الناجمة عن المنهج الانتقائى من حيث اصطياد نصوص بعينها واعتساف مضامينها لخدمة تصورات مثالية مسـبقة (١).

ولقد حاولنا ما أمكن تحاشى تلك المزالق؛ وذلك بتقديم مسح أمين للواقع الاقتصادى المتغير فى العالم الإسلامى برمته وطوال عصور تاريخه؛ أسفر عن ظهور إرهاصات بورجوازية خلال عصر صدر الإسلام، تعاظمت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثانى إلى منتصف القرن الثالث الهجريين فى صورة «صحوة» لا «ثورة» ما لبثت أن أجهضت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الهجريين مفسحة المجال «لإقطاعية استغلال»، ما فتئت بدورها أن ضعفت ممهدة «لصحوة

---

(١) عن مزيد من التفصيلات، راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٣٢، ١٣٣، الكويت ١٩٨٩.

بورجوازية» أخرى وأخيرة شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين. وبعدها توارت ونوت لتسود الإقطاعية وخاصة العسكرية سائر أقاليم العالم الإسلامى وحتى مشارف العصور الحديثة.

وتأسيساً على هذا المسح الدقيق أمكن رصد البناء الطبقى بما يواكب المتغيرات على صعيد أنماط الإنتاج. كما أمكن الوقوف على حقيقة وضعية الطبقة الوسطى والإحاطة بشرائحها المتنوعة التى يمكن تحديدها على النحو التالى:

تكونت هذه الطبقة من عدة شرائح أهمها كبار التجار الذين شكلوا قوتها الفاعلة نتيجة هيمنة العالم الإسلامى على «تجارة العبور» العالمية بعد إحكام السيادة على البحار والمحيطات وإقرار نظم سياسية مستقرة حققت الأمن الداخلى وأنجزت انتعاشاً اقتصادياً شمل كافة قوى الإنتاج وخاصة التجارة. وبديهى أن يبرز دور المشتغلين بشؤون المال والصيرفة والجهبذة ليشكلوا شريحة أخرى تخدم البورجوازية التجارية. أما رؤساء الحرف (١) فقد شكلوا شريحة ثالثة أقل أهمية؛ لعدم إنجاز ثورة صناعية قادرة على الإنتاج البضائعى « Mass Production».

ويمكن إدراج «التكنوقراط» من الأطباء والمهندسين فضلاً عن العلماء والكتاب غير الرسميين كشريحة من شرائح الطبقة الوسطى؛ نظراً لكون الأخيرين فى الغالب الأعم من التجار والحرفيين. وبالمثل يمكن إدراج بعض عمالات الجهاز الإدارى الذين كانوا يمارسون التجارة خلسة وخفية.

---

(١) جوتيان : المرجع السابق ، ص ١٤٨.

ويلاحظ أن شريحة كبار التجار تكونت من عناصر مسلمة فضلاً عن رعايا ذميين بالإضافة إلى تجار أجانب - خاصة من اليهود الرهدانية - ممن سمح لهم بالاتجار فى الكماليات وسلع الترف عبر العالم الإسلامى.

أما التجار المحليون فكانوا يمثلوا «البورجوازية الصغيرة» التى انحدرت إلى طبقة العوام منذ منتصف القرن الخامس الهجرى فى ظل سيادة النظم الإقطاعية العسكرية.

وبرغم تعدد هذه الشرائح وتنافرها وعدم استقرارها على حال؛ فقد تخلق بينها نوع من «الوعى الطبقى» نتيجة الدور الهام الذى اضطلعت به «الأصناف» للحفاظ على مصالح الطبقة إزاء السلطة [1] فضلاً عن تنظيم الأمور الداخلية للحرف. بل وصل هذا الوعى أحيانًا إلى حد تكوين «شركات مساهمة» تجارية ومالية وأخرى للنقل البحرى لخدمة التجارة الدولية. كما أسست «فابريقات» كبرى ضمت آلاف العمال فى «معامل الدولة» غالبًا ومصانع الأفراد فى بعض الأحيان.

لكن فقدان السيطرة على البحار وتقاطر موجات الشعوب البدوية الرعوية الطرفدارية إلى «القلب» واستيلائها على السلطة وتكريسها الإقطاع العسكرى؛ أفضى إلى إجهاض الصحوة البورجوازية.

لذلك حولت الطبقة الوسطى على استغلال رأس المال المتراكم فى حيازة الأرض [2] عن طريق الشراء أو الاستصلاح، فضلاً عن إقراض الخلفاء والسلاطين، كذا الميل إلى حياة الدعة والترف أو الإقبال على حياة الزهد والتنسك [3]. بل إن شريحة «أهل القلم» تطلعت لتولى الوظائف العامة

---

(١) انظر: نجاة باشا: التجارة فى المغرب الإسلامى، ص ٥٢، تونس ١٩٦٧.

(٢) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ ٢، ص ١٩٢.

(٣) محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٢٨.

فى جهاز الدولة الإدارى والمالى [1]. وحسبنا أن أهل الذمة لعبوا دوراً بارزاً فى هذا الصدد، إذ تولى بعضهم الوزارة فى بعض دول المشرق والمغرب سواء بسواء.

وقد أفضى ذلك كله إلى تدهور الطبقة الوسطى وخاصة العناصر غير المسلمة من «أهل الذمة» الذين تحولوا إلى طبقة العوام – وفقًا لوثائق الجنيزة – إذ نلاحظ احتكار صغار التجار المسلمين المتاجرة على الصعيد المحلى، بينما آلت التجارة الدولية إلى قوى أجنبية كالهنود فى المشرق وتجار المدن الإيطالية فى عالم البحر المتوسط.

لنحاول الآن إلقاء الضوء على «عقلية» – Lamentalité– البورجوازية الإسلامية بهدف إبراز عوامل ضعفها ومحدودية دورها على الصعيد السياسى، وإن تعاظم على الصعيد الفكرى خصوصًا والحضارى بوجه عام.

وفى هذا الصدد سنحاول تصحيح بعض الأخطاء فى أحكام جوتيان على ضوء النصوص الخلدونية. برغم تعويل جوتيان على وثائق الجنيزة.

ولعل هذا الاعتماد على تلك الوثائق كان سببًا فيما تردى إليه من أخطاء؛ إذ حاول تعميم تحليلاته عن «العقلية» اليهودية البورجوازية على سائر الفئات الأخرى الإسلامية والنصرانية. كما حاول – لأسباب عرقية ودينية – إضفاء طابع مثالى تبريرى على سلوك «اليهودى» البورجوازى الذى جسده وليم شيكسبير فى شخص «شيلوك» تاجر البندقية.

---

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٣٩، ١٤٠.

يضاف إلى ذلك زعمه بوجود سمات مشتركة لأخلاقيات وشمائل البورجوازية فى عالم البحر المتوسط؛ حيث تصور دورًا مهمًا لليهود فى صياغة قسماتها؛ دون تمييز بين البورجوازية فى العالم الإسلامى وبينها فى أوروبا.

يصف جوتيان البورجوازية عمومًا بالتدين (١) والعلم.

وإذا كنا نوافق على السمة الثانية على أساس ما أقره ابن خلدون من ارتباط العلم بحياة الحضر لأنه «صنعة من الصنائع تكتسب» (٢)، فلا نقر زعمه عن سمة التدين؛ اللهم إلا فى العصور المتأخرة حين انحدرت بعض شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام؛ فسلكوا حياة النسك والتصوف الذى شاع عمومًا بين الحرفيين.

كذلك يبرز جوتيان ما انطوت عليه شمائل الطبقة الوسطى من سمو الأخلاق والتشبث بالفضائل، وهو أمر نفاه ابن خلدون فى فصل يقرر «أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة»، «لأنها تميل إلى المكايسة والماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج وهى عوارض أخلاق التجار» (٣). وتنسحب نفس السمات على شريحة رؤساء المهن والحرف؛ إذ نجد فى كتب الحسبة خاصة عند ابن عبدون والشيزرى مصداقًا لذلك.

---

(١) نفسه ص ١٥٢.
(٢) المقدمة، ص ٣٦٢، بيروت ١٩٦٧.
(٣) المقدمة، ص ٧١١.

أما ما ذكره جوتيان عن سمة العفة والاحتشام [1]، فأمر لا يتسق مع ما شاع عن انغماس أفراد هذه الطبقة - وخاصة كبار التجار - فى الترف والبذخ، إن لم يكن الفسق والفجور. يشهد على ذلك أدب «ألف ليلة وليلة» والأمثال والحكم الشعبية التى تحمل حملة ضارية على البورجوازية من المسلمين والنصارى واليهود. وليس أبلغ من المثل المعروف القائل إن «للمسلم فرجه وللنصرانى ماله ولليهودى بطنه».

ويخيل إلى أن حياة الدعة والخمول - لا الكدح والمغامرة كما هو حال البورجوازية الأوروبية - مسؤولة - ضمن أسباب أخرى سنعرض لها - عن هزال دور البورجوازية الإسلامية على الصعيد السياسى. وقد فطن ابن خلدون إلى مسؤوليتها «الصغرى» عن تدهور الحرف والصناعات ومسؤولياتها «الكبرى» عن «خراب العمران»، وذلك حين سعت إلى الجاه بالارتماء فى أحضان الرؤساء والسلاطين ودفع أمور الحرف «إلى الوكلاء والحشم» [2]. لقد كانت هذه الطبقة - كما اعترف جوتيان أخيراً [3] - حريصة على مصالحها الضيقة والمباشرة دون ولاء للوطن.

ومع تسليمنا بلا علمية الحديث عما يسمى «بالشخصية البورجوازية» فلا أقل من الاعتراف بما أسفر عن «مرضها» نتيجة معطيات شتى جغرافية واقتصادية واجتماعية وربما دينية، من أثر فى هزال دورها التاريخى على الأقل من الناحية السياسية.

---

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٦.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٧١٢.
(٣) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٩.

أما عن هذا الدور فقد سبق رصده فى دراسات لنا بما يغنى عن التكرار. وحسبى فى هذا المجال أن أشير إلى بعض الخطوط العامة.

على الصعيد الاقتصادى، لا ننكر أن «عقلية» تلك الطبقة هى التى أفرزت مفهومها متطوراً للدين يعمّق الاتجاه الحياتى الدنيوى على عكس مفاهيم العوام التى تتسم بالاتكالية والخنوع أملاً فى خلاص «أخروى» من شظف العيش وقسوة الحياة. وليس أدل على ذلك من أن الصيارفة فى العصر الأموى كانوا يمارسون مهنتهم فى دكاكين ملحقة بالمساجد (١). وقد لخص الشيبانى هذا المفهوم فى كتابه «الاكتساب فى الرزق المستطاب» حيث يقول «إن كسب العيش واجب على كل مسلم كذلك كسب المعرفة». كانت تلك النزعة من وراء الازدهار الاقتصادى الذى حدث إبان عصرى «الصحوتين البورجوازيتين» وانعكست آثاره على سائر قوى الإنتاج، بحيث يمكن القول بأن ذيوع الاتجاهات الفقهية المعولة على الاجتهاد تعد ثورة معرفية واكبت النهضة الاقتصادية التى خلقت علاقات إنتاج مرنة ووسائل إنتاج متقدمة بعد تسخير العلم لأغراض عملية حياتية. ولا أدل على ذلك من ترسيخ الملكية الخاصة وإصلاح نظم الجباية والاهتمام بأمور الرى والسقاية واستنباط محاصيل جديدة على مستوى حرفة الزراعة تشهد على ذلك كتب الفلاحة والريافة والحيوان التى صنفت إبان عصرى الصحوة البورجوازية.

وبالمثل تطورت الصناعة نتيجة استغلال المناجم والمحاجر استغلالاً اقتصادياً وتبنى الدول «المتبرجزة» الصناعات الثقيلة وظهور «الأصناف» لتنظيم العلاقة بين الحرفيين والدولة، كذا تنظيم أمور المهن وفق تقاليد وأعراف من شأنها الحفاظ على جودة الإنتاج وتحسين أحوال الحرفيين.

---

(١) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٢٨٣، القاهرة ١٩٢٠.

أما التجارة فقد شهدت أوج ازدهارها بعد أن هيمن المسلمون على تجارة «العبور» العالمية وما نجم عن ذلك من تراكم رأس المال وذيوع التبادل النقدى والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية.. إلخ.

وبدهى أن تؤثر النهضة الاقتصادية على الأوضاع الاجتماعية والعمرانية. ولسنا بحاجة إلى إثبات انتشار روح التسامح الدينى والمذهبى والتجانس الاجتماعى، بحيث وجدنا أهل الذمة يسهمون إلى جانب المسلمين فى النشاط الاقتصادى. وحسبنا أن نورد نصًا مهمًا يُغنى عن ذكر التفصيلات. يقول ابن حوقل (١): «اختفت الإحن والثارات بين السكان فقد تواضعوها عند الحاجة وطرحوها رئاسة وسماحة».

ولم يخطىء آدم ميتز (٢) حين ذهب إلى أن «التجارة كان لها أبلغ الأثر فى توحيد العالم الإسلامى اقتصاديًا». كما لم نبالغ حين جزمنا «بأن قاعدة «المصالح المشتركة» دعمت سياسة «توازن القوى» وجعلت «التعايش» بين كيانات العالم الإسلامى سمة تجب الاختلافات الإثنية والخلافات المذهبية والطموحات السياسية» (٣).

ناهيك عن تعاظم ظاهرة النمو المدينى العمرانى والديموغرافى بعد تأسيس العديد من المدن والموانى فى سائر ربوع العالم الإسلامى. وحسبنا أن بعض هذه المدن تأسست نتيجة جهود مشتركة لتجار مسلمين ينتمون إلى دول مختلفة (٤). كل هذا يفسر لماذا اتسم عصرى «الصحوة

---

(١) صورة الأرض، ص ٩٦، ليدن ١٩٣٦.
(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ص ٢، ص ٣١٤، بيروت ١٩٦٧.
(٣) محمود إسماعيل: الأدارسة ص ١٩٣ - الكويت ١٩٨٩.
(٤) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا جـ ٢ ص ٨٥.

البورجوازية» بندرة الثورات الاجتماعية داخلياً وضآلة الصراعات السياسية بين دول العالم الإسلامى إذا ما قيس الحال بالعصور السابقة واللاحقة.

وفى المجال الثقافى؛ برز الدور المتعاظم للطبقة الوسطى. وحسبنا الإشارة إلى أن تأسيس العلوم الإسلامية تم خلال الصحوة البورجوازية الأولى (العصر العباسى الأول) وأن بلوغها أوج ازدهارها تم خلال عصر الصحوة الثانية (فى ظل البويهيين والفاطميين الأوائل وخلفاء بنى أمية بالأندلس).

ومن مظاهر النهضة فى العلوم والفنون والآداب ظاهرة تصنيف العلوم وتأصيل مناهجها وتدوينها، وذيوع ظاهرة «الرحلة فى طلب العلم»، وانتشار المكتبات العامة والخاصة، فضلاً عن تعاظم حركة الترجمة وسيادة الليبرالية فى الفكر والتسامح بين أهل الملل والنحل[1]... إلخ.

ونظرة إلى مشاهير أدباء وعلماء الإسلام الذين ينتمون إلى شريحتى التجار وأهل الحرف تغنى عن البيان. يستوى فى ذلك المبرزون فى العلوم العقلية والنقلية. وإذا كنا قد أثبتنا تلك الملاحظة فى دراسات سابقة على صعيد العلوم العقلية [2]، وهو ما أكده أيضاً كلود كاهن[3]، فقد أثبت جويتان[4] نفس الحقيقة على صعيد العلوم النقلية. فسعيد بن المسيب – مثلاً

(١) عن مزيد من التفصيلات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ ١، الفصل المعنون «تنامى المد الليبرالى» ص ١٤٤ وما بعدها.
(٢) نفسه ص ١٥٤، ١٥٥.
(٣) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٠٧، بيروت ١٩٧٧.
(٤) دراسات فى التاريخ الإسلامى، ص ١٤١.

– كان تاجراً وفقيهاً، وأبو هريرة امتهن تجارة الغلال، ومعظم رجالات المعتزلة وفقهاء الإباضية كانوا تجاراً وحرفيين، وجماعة إخوان الصفا مثلوا العلم البورجوازى فى أروع صورة (١)، وفى ذلك مصداق لصحة ما ذهب إليه ابن خلدون عن ارتباط العلم بسكان الحواضر.

أما عن الدور السياسى للطبقة الوسطى؛ فكان محدوداً وهشاً. وهذا راجع إلى عدم إنجاز تحول رأسمالى تام يتيح للبورجوازية تسنم السلطة وتوجيه مقادير السياسة.

واستقراء عصور التاريخ الإسلامى يكشف عن هزال الدور السياسى للبورجوازية فى صدر الإسلام، حيث هيمن العرب على أمور السياسة والحكم والجيش. وما شاع عن احتقار العرب أهل المهن وأرباب الحرف لم يكن من فراغ. ومع ذلك يمكن الكشف عن دور خافت للطبقة الوسطى فى حركات المعارضة الخارجية والشيعية. لكن الدور الأعظم لهذه الطبقة يتمثل فى مؤازرة السلطة. ولدينا من القرائن على اشتراك أفرادها فى جيوش الخلافة ضد المعارضة فى معظم الأحيان ذكر المبرد (٢) – على سبيل المثال – أن تجار أصفهان ناصروا الخلافة الأموية فى قمع ثورة المختار الثقفى. وبالمثل لم يتقاعس التجار عن إقراض الأموال للولاة والقواد، فعلى سبيل المثال أقرضوا المهلب بن أبى صفرة المال اللازم خلال حروبه الطويلة ضد الخوارج الأزارقة (٣) .

(١) انظر: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة، ص ٢٥١ وما بعدها.
(٢) الكامل، جـ٨، ص ٣٠، القاهرة ١٩٣٧.
(٣) نفسه ص ٧٦.

صفوة القول ارتبطت مصالح البورجوازية إبان تلك الحقبة بالدولة. وهو ما فطن إليه ابن خلدون (١) حين قال : «إذا توفر المال لدى التاجر فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة، فعل ذلك من أجل الظهور والشهرة».

لكن اصطدام هذه المصالح مع السلطة فى أواخر العصر الأموى دفع الطبقة الوسطى للإسهام فى الدعوة العباسية. وهو أمر فطن إليه الدكتور حسن محمود كما ذكرنا من قبل. وليس أدل على ذلك من كون أبى سلمة الخلال أشهر رجالات الدعوة العباسية تاجر غلال (٢). كما كان الفضل بن سهل وزير المأمون (٣) تاجراً. أما الوزير محمد بن عبد الملك الزيات فكان فى بداية أمره يُموِّن البلاط العباسى بالمؤونة (٤).

وحين اصطدمت مصالح البورجوازية بالخلافة العباسية، عولت على تأييد المعارضة العلوية على نحو خاص. يتجلى ذلك فى موقف المعتزلة الذين آزروا الزيدية فى المشرق والمغرب على السواء. وقد تعاظم هذا الدور إبان عصر تسلط الأتراك، حيث قادت البورجوازية معظم حركة المعارضة ونجحت فى تأسيس دول ذات طابع بورجوازى قح كدولة القرامطة فى البحرين والدولة الصفرية فى سجستان ودويلة مجانة بالأندلس (٥).

---

(١) المقدمة، ص ٧١٢.

(٢) البلاذرى: فتوح، ص ٢٨٦.

(٣) الجهشيارى: الوزراء والكتاب، ص ٢٢٩، القاهرة ١٩٣٨.

(٤) ابن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية، ص ١٨٤، القاهرة ١٩٣٨.

(٥) راجع التفصيلات فى كتابنا: سوسيولوجيا، جـ ٢، ص ١٧٣ وما بعدها.

ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن قيام دول البويهيين والفاطميين والخلافة الأموية بالأندلس كان تعبيراً عن تعاظم دور الطبقة الوسطى. وحسبنا أن قيام تلك الدولة تزامن مع الصحوة البورجوازية الأخيرة خلال القرن الرابع الهجرى.

إلا أن هذا الدور قد تلاشى تماماً منذ منتصف القرن الخامس الهجرى بعد تكريس النظم البدوية الإقطاعية العسكرية. وهذا يفسر لماذا انحدرت معظم شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام، كما احترفت بعضها القرصنة البحرية (١) وانحاز البعض الآخر لمؤازرة النظم السائدة التى أفادت من خبراتهم فى الأمور المالية والإدارية.

هكذا لم تنجح الطبقة الوسطى فى العالم الإسلامى الوسيط فى الوصول إلى السلطة نتيجة إجهاض دورها التاريخى بعد سيطرة الإقطاعية العسكرية.

على أن تلك الحقيقة تحتاج إلى وقفة متأنية لتحليل هذا الدور السياسى الهزيل. إذ يتبادر إلى الذهن سؤال مهم هو: لماذا لم تنجح البورجوازية الإسلامية فى إنجاز تحول رأسمالى؟؟ على هذا السؤال أجابت ثلة من الدارسين نوجز آراءهم على النحو التالى:

يرى كلود كاهن (٢) أن نشاط البورجوازية التجارية كان عابراً، إذ

---

(١) عن القرصنة فى المحيط الهندى والخليج، راجع: هايد: تاريخ التجارة ص ١٧٦، ١٧٧. وعن القرصنة فى البحر المتوسط، راجع: أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية، ص٢٩.

(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٢٨، ١٢٩.

ارتبط بسيطرة المسلمين على البحار وهى سيطرة كانت عابرة أيضاً ما لبثت أن تهاوت فى أواخر القرن الخامس الهجرى. لذلك ظلت الزراعة تشكل قوة الإنتاج الثابتة والقارة وليس الصناعة أو التجارة.

أما موريس لومبار [(١)]، فقد علل الأمر بافتقار العالم الإسلامى إلى المواد الأولية اللازمة لتخليق وسائل إنتاج قادرة على أن تنتج للسوق؛ الأمر الذى أفضى إلى تكريس الإقطاعية ذات الإنتاج الاكتفائى المحدود. لذلك لم تتخلق طبقة بورجوازية تجارية خالصة تكون واسطة بين المنتجين والأسواق.

ويعزى إيف لاكوست [(٢)] هزال البورجوازية إلى تدخل الدولة فى قوى الإنتاج عن طريق الاحتكار والمبالغة فى فرق المكوس والجبايات؛ الأمر الذى خلق بورجوازية كسيحة كانت لقمة سائغة «للبدو الناقمين المبعدين».

أما جويتان [(٣)]، فيرد السبب إلى الدين الإسلامى الذى - كما يزعم - عوق النشاط التجارى حين حرم الربا، فضلاً عن إلزامه الرعية بطاعة أولى الأمر. ولأن البورجوازية الإسلامية متدينة ومخلصة لهذه التعاليم «لم تتطلع أصلاً للقضاء على الدولة». وننوه بخطأ هذا الزعم الذى سبق وفنده مكسيم رودنسون [(٤)].

أما المؤرخون العرب؛ فقد انفرد الحبيب الجنحانى [(٥)] بمجرد طرح الإشكالية وأجل الإجابة عنها ريثما يتم رصد دقيق لأنماط الإنتاج السائدة

---

(١) الإسلام فى عظمته الأولى، ص ٢٠٣، ٢٠٥، بيروت ١٩٧٧.

(٢) العلامة ابن خلدون ص ٢٢، ٢٣.

(٣) دراسات فى التاريخ الإسلامى، ص ١٥٩.

(٤) الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٢، بيروت ١٩٦٨.

(٥) تاريخ المغرب، ص ٢٤٢ تونس ١٩٧٧.

فى العالم الإسلامى. كما انفرد مفكر عربى هو مهدى عامل (١) بالإجابة على السؤال فى مؤلف عول فيه على التأمل النظرى الانطباعى دون مسح أولى للواقع التاريخى.

وإذ قدر لنا القيام بهذا المسح - فى دراسات مطولة - تحق لنا مشروعية الإجابة على المسألة. وأنوه بالاقتصار على مجرد ذكر الخطوط الأولية التى فصلناها فى دراسة سابقة (٢).

سبقت الإشارة إلى الدور الإيجابى للطبقة الوسطى على الصعيد الاقتصادى، والآن لا مناص من عرض الجانب السلبى الذى يفسر ويعلل أسباب أزمتها من خلال دراسة قوى ووسائل وعلاقات الإنتاج ونُقرّ بوجاهة سائر التفسيرات السابقة - باستثناء رأى جويتان - التى تمس كل منها بعض جوانب الأزمة دون أن تحيط بالجوانب الأخرى. وحسبنا أن هذه التفسيرات جميعاً جاءت متناثرة فى مؤلفات أصحابها، فلم يكرس أىٌّ منهم مبحثاً مستقلاً لاستكناه حقيقة الإشكالية.

تتضح علل الأزمة فى طبيعة قوى ووسائل الإنتاج فيما نرى. فعلى صعيد الزراعة، نلاحظ أن الظروف الجغرافية المتمثلة فى وقوع العالم الإسلامى بين خطوط عرض متقاربة أدت إلى تماثل السلع الزراعية المنتجة، الأمر الذى أفضى إلى محدودية التبادل التجارى. هذا بالإضافة إلى جعل

(١) انظر: كتابه: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية، بيروت ١٩٧٤.

(٢) راجع: للمؤلف: سوسيولوجيا جـ٢، الفصل المعنون «نهاية الصحوة البورجوازية» ص ٢٣٥ وما بعدها.

الأرض دعامة الإنتاج الثابت والقار. فقد امتدت السهول الفيضية المعتمدة على الرى الصناعى أو السهول الساحلية المحاصرة بالجبال والمعتمدة على المطر من شرقى العالم الإسلامى إلى غربيه. كما أن تلك المناطق الزراعية محاطة بنطاقات رعوية استبسسية أو صحراوية شاسعة بحيث شكل الرعى مع الزراعة دعامة الإنتاج. وكلها ظروف تساعد على تكريس نمط الإنتاج الإقطاعى وتمييع النمط البورجوازى. فقد تخلقت طبقة «كولاكية» عريضة محدودة الفاعلية على الصعيد السياسى. وهذا يفسر تعايش الأنماط الهامشية مع النمط الأصلى الثابت، بحيث أصبح الصراع الاجتماعى مائعًا لم يسفر فى أحسن حالاته إلا عن إضعاف سائر القوى فى القلب والتمهيد للقوى البدوية الرعوية الطرفدارية كى تقفز إليه وتستولى على السلطة قسرًا لتكريس الإقطاعية العكسرية.

وهنا تصدق مقولة «دوب» (١) بأن «الإنتاج الزراعى قد يسهّل فى مراحل مبكرة ثورة المنتجين؛ لكنه يلعب فى مرحلة تالية دورًا معوقًا لنمو العلاقات البورجوازية».

وفى مجال الصناعة؛ نلاحظ افتقار العالم الإسلامى إلى مقومات أولية لإنتاج الآلة والطاقة اللازمة لتأسيس مصانع كبرى تنتج سلعًا للسوق، الأمر الذى يفسر الاقتصار على الحرف اليدوية كدعامة للإنتاج الصناعى الموجه للاكتفاء الذاتى. هذا فضلاً عن اختصاص الدولة بالإنتاج الصناعى

---

(١) راجع: مجموعة من الدارسين: الانتقال من الإقطاع إلى الراسمالية، ص ٢١٢ بيروت ١٩٧٩.

الثقيل فضلاً عن احتكار بعض الصناعات التحويلية بهدف التجارة. فإذا أضيف إلى ذلك إثقالها أهل الحرف بالضرائب والمكوس، أدركنا لماذا لم تتخلق بورجوازية صناعية قادرة على إنجاز ثورة صناعية كما حدث فى أوروبا.

وفيما يتعلق بالتجارة؛ نلاحظ بالمثل هيمنة الدولة على قطاع عريض من التجارة الدولية، فضلاً عن اشتغال الجهاز البيروقراطى بالتجارة المحلية وما يترتب على ذلك من وضع العراقيل أمام البورجوازية التجارية. يضاف إلى ذلك أن ازدهار التجارة الدولية كان مرتبطاً بقدرة على إقرار الأمن فى الداخل والسيادة على البحار فى الخارج، الأمر الذى أفضى إلى ارتباط مصالح التجار بالدولة. وهو أمر فطن إليه ابن خلدون حين قال بأن الدولة «هى السوق الأعظم للتجارة». وهذا يفسر لماذا انتقلت التجارة الدولية إلى أيدى قوى خارجية بعد تكريس الإقطاعية العسكرية التى عجزت عن إقرار الأمن فى الداخل والحفاظ على السيادة البحرية. كما أن اشتغال أهل الذمة بالتجارة – وهم أعجز من الاضطلاع بمشروع سياسى – كان من أسباب هزال البورجوازية التجارية وعجزها بوجه عام من مناطحة الإقطاعية. وحسبنا أنه حتى فى عصرى «الصحوة البورجوازية» لم تستأصل شأفة الإقطاعية تماماً. وفى ذلك مصداق على صحة القاعدة الهامة القائلة بأن البورجوازية التجارية لا تستطيع – فى أحسن الأحوال – إلا أن «تخلخل أبنية الإقطاعية دون القضاء عليها».

هكذا تضافرت عوامل جغرافية واستراتيجية – وربما بعض المحاذير

الدينية – على غل يد البورجوازية فى العالم الإسلامى الوسيط الأمر الذى وسم نشاطها «بالحلزونية» و«الطفولة» ودمغ تكوينها «بالهجينية» وحدد حركتها «بالكساح» وجعلها فى النهاية لقمة سائغة لجفاة البدو من «الناقمين المبعدين» الذين أجهزوا عليها حول منتصف القرن الخامس الهجرى لتسود الإقطاعية العسكرية [١] حتى مشارف العصر الحديث !

---

(١) عن مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ ٢، ص ٢٢٥ وما بعدها.

التاريخ فى المشروعات
التراثيـــة المعاصـــرة

شهد العقدان الأخيران من هذا القرن تعاظم ظاهرة الاهتمام بالتراث العربى الإسلامى، فى محاولة تأصيل الهوية القومية على أثر انتكاسة المشروع النهضوى الناصرى. وقد تمخض عن هذا الاهتمام إنجاز مشروعات تراثية كبرى تعكس منطلقات ومناهج ورؤى وغايات أصحابها بصدد تعليل تلك الانتكاسة ومحاولة تجاوزها.

وهذا يعنى أن هذه الظاهرة - التى تعد للوهلة الأولى ظاهرة معرفية قحة - ذات دلالات أكبر ومغزى أعمق من مجرد نبش الماضى ومحاكمة السلف. لقد عبرت - بامتياز - عن انعطافة فى صيرورة حركة التطور فى المجتمعات العربية والإسلامية، تذكرنا بحركة الإحياء والنهضة التى شهدتها أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

وبغض النظر عن تباين الرؤى وتناقض التحليلات والنتائج فى حصاد هذا الإنجاز، فالذى لاشك فيه هو إيجابية هذه الظاهرة فى جانبها المعرفى على الأقل. ولسنا بصدد تقديم تقييم عام لجهود «الأنتليجنسيا» العربية فى هذا الصدد، خصوصاً وأن بعضاً من تلك المشروعات لم تتم بعد، بقدر ما نحاول من مشاركة فى الحوار الخصب الذى دار ومايزال حول ما أنجز منها بالفعل.

إن ما أنجز بالفعل ينم عن وجود عدة اتجاهات تتضمن فى داخلها

عدة تيارات تدور جميعاً فى دائرة ما اصطلح على تسميته «بالأصالة والمعاصرة». وقد سبق لنا تقديم خريطة واضحة عن هذه الاتجاهات والتيارات، بما يغنى عن اللجاج [1]. وحسبنا أن نختزلها فى إطار ثنائية معروفة أيضاً هى:

١ – مشروعات تراثية ذات طابع مثالى مقلد ومحاك للسلف أو للغير، مهما تشدق أصحابها بدعاوى الأصالة [2] أو الحداثة [3] أو هما معًا [4].

٢ – مشروعات تراثية تنحو نحوًا ماديًا جدليًا وتاريخيًا [5].

وما يعنينا فى هذه الدراسة – حسب ما يفصح عنه عنوانها – هو إلقاء ضوء على إشكالية توظيف التاريخ فى هذه المشروعات وتبيان مدى النجاح أو الفشل فى الاسترشاد به عند صياغة المنظومات الفكرية.

من الطبيعى أن يحتل التاريخ حيزًا مهمًا فى إنجازات المثاليين والماديين على السواء. ذلك أن طبيعة الموضوع تفرض – بشكل أو بآخر – ضرورة العودة إلى التاريخ، لكننا لا نعول كثيرًا على استقصاء توظيفه عند أصحاب الاتجاه الأول، لا لشىء إلا لتضبيبه تمامًا بل وانتهاكه غالبًا فى

---

(١) راجع: محمود إسماعيل: أدلجة التراث، مبحث فى كتاب «الإسلام السياسى» بيروت ١٩٨٩.

(٢) لم تتبلور جهود أصحاب هذا الاتجاه بعد فى مشروعات تراثية متكاملة بقدر ما تتخذ أدبياته صورة دراسات وأبحاث ومقالات متناثرة.

(٣) راجع: مشروع محمد عابد الجابرى «تكوين العقل العربى»، ومشروع أدونيس «الثابت والمتحول».

(٤) راجع: مشروع حسن حنفى «التراث والتجديد».

(٥) راجع مشروع: محمود إسماعيل «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى».

دراسات الاتجاه المثالى خاصة عند التيار الأصولى، الأمر الذى يجعلنا نجزم – دون تجنٍّ – بافتقار أصحاب هذا التيار إلى «التاريخية»، برغم رؤيتهم الماضوية السلفية، وحسبنا أن التاريخ فى منظورهم لا يعدو مجرد التشدق بأقوال وأفعال مأثورة تنسب إلى السلف «الصالح» يجرى اصطيادها وتجريدها من سياقها لتنثر فى مصنفاتهم – بصورة لا تخلو من «التقديس» – بهدف التدليل الذرائعى التبريرى ليس إلا.

أما التيار المثالى الذى يقلد «الغير» والمبهور بالمناهج الغربية المعاصرة كالبنيوية والظاهراتية والسيميولوجية وما شاكلها، فقد حكم على نفسه «باللاتاريخية» أصلاً، ذلك أن هذه المناهج لا تقيم وزنًا للتاريخ البتة فى تحليلاتها، إذ تحصر نفسها فى إطار «النصوص» بمعزل عن أية خلفية معرفية كما هو حال البنيويين، أو تمعن فى «الذاتية» باعتبارها مصدراً للمعرفة كما هو حال الظاهراتانيين (١).

لذلك سنهتم فقط بمشروعات أصحاب الاتجاه المادى الذين يعولون على المنهج المادى التاريخى والذين عملوا على تطبيقه بالفعل فى مشروعاتهم التراثية؛ وإن تراوحت محاولاتهم بين النجاح أحيانًا والفشل فى أحيان أخرى : وننوه بأن المقام لا يتسع لرصد دقيق وشامل لموضوع من الأهمية والخطورة بمكان. لذلك سأكتفى بالدخول طرفًا فى حوار جرى بين ثلة من أصحاب هذا الاتجاه. بل سأعمد إلى تضييق دائرة الحوار حين أقصره على نقد باحث ماركسى فى حقل التراث العربى الإسلامى – هو الدكتور توفيق سلوم (٢) – وجه انتقادات «لتاريخية» ثلاثة من فحول الماركسيين الذين

---

(١) راجع نقدنا لهذه المناهج فى مقدمة كتابنا «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» جـ١، ص ١٣ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٢) انظر كتابه: نحو رؤية ماركسية للتراث العربى، بيروت ١٩٨٨.

أنجزوا مشروعات تراثية كبرى، وهم الدكتور إميل توما (١) والدكتور حسين مروّة (٢) والدكتور طيب تيزيني (٣).

بدءًا أحمد للدكتور توفيق سلوم تعويله على «النقد الذاتى» و«المكاشفة» - الجلاسنوست إن جاز التعبير - حين اجترأ فأقدم على انتقاد ثلاثة من أساتذته، دونما وجل أو استعلاء. أحمد له أيضًا فهمه المستنير للفكر الماركسى عمومًا والمادية التاريخية على نحو خاص، والإفادة من هذا الفهم الواعى فى توضيح موقف الماركسية من التراث وحلحلة إشكالية كانت تشكل نقطة ضعف فى مواقف التراثيين الماديين إزاء خصومهم من المثاليين. لقد أثبت خطأ الزعم «بالرؤية العدمية» للتراث استنادًا إلى الأدبيات الماركسية الكلاسيكية، كذا مواقف لينين إزاء الاتجاهات «الطفولية اليسارية» التى حاولت المصادرة على «الماضى» بقضه وقضيضه(٤).

بيد أن ما نأخذه ونؤاخذه عليه هو ذات الانتقاد الذى وجهه لأساتذته، ألا وهو انتهاك «التاريخية» حين اعتسفت تطويعها - إلى حد لىّ العنق - من أجل إثبات صحة مقولاته. إذ ثبت أن معلوماته التاريخية أكثر ضآلة وضحالة مما هى عند من انتقدهم. صحيح أنه كشف عن بعض أخطائهم التاريخية المتناثرة فى أعمالهم، كما وقف على الكثير من التناقضات فى

(١) انظر كتابه: الحركات الاجتماعية فى الإسلام، بيروت ١٩٨٠.

(٢) انظر كتابه: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية جـ١، بيروت ١٩٧٨، جـ٢، بيروت ١٩٧٩.

(٣) انظر كتابه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دمشق ١٩٧٤.

(٤) راجع : توفيق سلوم : المرجع السابق ص ١٨ ومابعدها.

أحكامهم بصدد التاريخ، لكنه أخفق فى طرح بدائل صحيحة أحيانًا، كما أحجم عن عرض هذه البدائل فى معظم الأحيان.

وفى أحيان أخرى حاول - جزافًا - انتقاد بعض الأطروحات التاريخية الصحيحة أصلاً؛ بما ينم عن فقر مدقع بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامى.

ولعل فى خطورة إشكالية «التاريخانية» ما يحفزنا إلى محاولة استكناه عللها وأسبابها. ويبدو لنا أن عوامل كثيرة تضافرت على «تضبيب» التاريخ الإسلامى؛ بعضها راجع إلى جهل الأدبيات الماركسية الكلاسيكية بحقائق هذا التاريخ العيانية. فمعلوم أن ماركس وإنجلز تأثرا إلى حد كبير بمعلومات «هردر» وغيره من المؤرخين الألمان - وهى معلومات جد مهوّشة - عن العالم الإسلامى الوسيط. وهو أمر يشهد عليه آراؤهما بصدد منظومة «نمط الإنتاج الآسيوى» التى تظهر فقراً شديداً فى المعلومات عن هذا العالم فى العصور الوسطى.

كما أن الاستشراق الماركسى تأخر كثيرًا عن نظيره الرأسمالى؛ الأمر الذى جعل كتابات بعض المستشرقين الروس - مثل بلبائيف على سبيل المثال - أشبه ما تكون بالكتب المدرسية الموجهة لطلاب المرحلة الثانوية!! هذا فضلاً عن سمة العداء - إن لم تكن المصادرة - على الكتابات الاستشراقية الغربية التى انطوى معظمها على معلومات صحيحة، نظراً للعداء الأيديولوجى بين الطرفين.

فإذا ما رجعنا إلى المظان الأولى للتاريخ الإسلامى؛ نجد أن الكثير

منها قد فقد، والكثير أيضاً مازال حبيس دور الحفظ سواء لدى الدول أو الأفراد. أما المتاح من هذه المظان؛ فلم يخضع بعد للدراسة النقدية التى تتوخى المصداقية. يضاف إلى ذلك ما لعبته الصراعات الأيديولوجية إبان العصور الوسطى من دور فى تزييف الوقائع والأحداث والأخبار؛ إلى حد إحراق كتب الخصوم وغض الطرف عن تاريخ قوى المعارضة. وتلك مشكلة سبق أن لخصناها فى مقولة بالغة الدلالة، وهى ظاهرة «المسكوت عنه» فى التاريخ الإسلامى. كما سبق للعالم الجزائرى المعاصر محمد أركون أن عرض لبعض جوانبها فى مقولته عن «اللامُفكَّر فيه» فى التراث الإسلامى الوسيط[1].

أما عن الدراسات التاريخية العربية فى حقل الإسلاميات فبرغم تراكمها الكمى لاتزال فى طور «المراهقة» من حيث القيمة والكيف.

وثمة صعوبات أخرى تتمثل فى طبيعة النتاج الاستشراقى الغربى الذى يعول على المناهج التجزيئية - لأسباب أيديولوجية - بهدف الحيلولة دون التنظير الشمولى. أو ولوج باب التنظير من خلال رؤى البطولة الفردية والاثنية الشعوبية والعصبية القبلية والإقليمية الضيقة.

أخيراً؛ نشير إلى صعوبة كبرى تعتور سبيل الدراسة العلمية الموضوعية للتاريخ الإسلامى الوسيط. وهى امتداد هذا التاريخ على مدار زمانى طويل - أكثر من عشرة قرون - عبر إطار مكانى شاسع، إذ حوت «دار الإسلام» نطاقات جغرافية هائلة امتدت من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسى غرباً. وهى صعوبة تحول دون الوقوف على خريطة واضحة تحدد معالمه الأساسية، خصوصاً فى جوانبه الاقتصادية - الاجتماعية.

---

(١) راجع كتابه: تاريخية الفكر العربى، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

إن تلك الصعوبات وغيرها قمينة بحفزنا إلى التماس الأعذار بالنسبة للأساتذة الثلاثة الكبار الذين تصدّوا لحلحلة إشكالية تدخل فى إطار اهتمام المؤرخين أصلاً. كما تدفعنا بالمثل إلى الرفق فى انتقاد منتقدهم الدكتور توفيق سلوم. فحسب الجميع أنهم حاولوا تطبيق المادية التاريخية فى دراسة التراث العربى الإسلامى واضطلاعهم بمهمة شاقة هى دراسة تراث معقد عبر عصور تاريخية طويلة ورقعة جغرافية شاسعة ومن خلال مادة تاريخية شبه مضللة. وهذا يفسر لماذا أشفق دارس للتاريخ مثل «وولش» (١) حين ذهب إلى أن الحكم على صدق المادية التاريخية أمر منوط بالمؤرخين وحدهم.

ومن المفيد أن ننوه بخطأ انزلق إليه الدكتور توفيق سلوم ربما كان من وراء شططه فى انتقاد «تاريخية» سابقيه، ألا وهو الزعم بوجود مستويين لدراسة التاريخ. أحدهما معرفى - نوافق عليه - يكمن فى إجلاء حقائق التاريخ الموضوعية. والآخر عملى تنويرى تلعب فيه المعرفة التاريخية «دوراً تعبوياً فى استنهاض الجماهير لخلع نير الرأسمالية وبناء الاشتراكية»(٢). ويضيف أن تلك المنهجية «لا تنطوى على أدنى تناقض أو كفر إلا من الزاوية الأخلاقية المجردة البعيدة كل البعد عن الرؤية المادية التاريخية» (٣).

وما نراه أن ذلك النهج لا يخدم المعرفة ولا الأغراض العملية البتة. لأنه يعنى ببساطة «أدلجة العلم» وهو أمر يفضى إلى اللاموضوعية. كما

---

(١) مدخل لفلسفة التاريخ، ص ٢٢٠، القاهرة ١٩٦٢.

(٢) توفيق سلوم : المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

يعني «تزييف الوعي» بما لا يفيد استحثاث حركة التقدم. فالحقيقة الموضوعية في حد ذاتها قمينة بإثراء العلم وإزكاء الوعي في آن. ولطالما انتهكت «التاريخية» من جراء انتقاء موضوعات تاريخية بعينها والنفخ فيها - بعد عزلها عن سياقها - لتخدم أيديولوجية بعينها. أسوق في ذلك بعض الأمثلة، منها ما درج عليه بعض الماركسيين العرب من تصيُّد نماذج أبي ذر الغفاري وثورة الزنج وحياة عمر بن عبد العزيز وحركة القرامطة وإبرازها بصورة لا تاريخية في محاولة معتسفة للتأصيل لاشتراكية إسلامية!!. ومنها المبالغات المشتطة في تأويل منظومات المعتزلة والفارابي وابن رشد بهدف التأصيل لمادية إسلامية. وفي ذات الوقت يغضون الطرف عن الفكر النقيض عند الأشاعرة والفارابي وابن حزم على سبيل المثال. ومنها أخيرًا - وليس آخرًا - التناقض بين هؤلاء المفكرين الماركسيين العرب - بله عند المفكر الواحد - في تقويم بعض الظواهر الفكرية - كالتصوف مثلاً - إذ يحكمون عليها مرة باعتبارها فكرًا ماديًا هرطقيًا وأخرى باعتبارها تهويمات مثالية غيبية !!

إن المادية التاريخية حصادًا استقراء شامل لحركة التاريخ في مدها وجزرها. ومنهجها يستند إلى ضرورة معرفة الإيجابي من خلال معرفة نقيضه السلبي. ولا يتضح ذلك دون الرصد الشامل للوقائع والأحداث والظواهر التي هي نفسها خليقة بالتمييز بين ما هو مادي وما هو مثالي.

في ضوء هذه الرؤية نناقش مقولة الدكتور توفيق سلوم عن غياب 'الرؤية التشكيلاتية[1] في مشروعات توما ومروة وتيزيني التراثية. ويقصد

---

١) نفسه ص ١٧٥.

بهذه الرؤية بداهة حصاد الرصد التاريخي لأنماط الإنتاج وعلاقاتها وما يتأسس عليها من بُنى اجتماعية طبقية. قبل انتقاد الدكتور توفيق سلوم أساتذته في هذا الصدد اقترح عدداً من القواعد المنهجية تشكل قوام رؤيته «التشكيلاتية» الخاصة للمجتمع الإسلامي الوسيط. من هذه القواعد - في نظره - التسليم بتطبيق المراحل الخمس التي مرت بها المجتمعات البشرية من «مشاعة وعبودية وإقطاعية ورأسمالية وشيوعية» - وفق تصور المادية التاريخية - على المجتمع الإسلامي.

في ضوء هذه المراحل يرى أنه يجب تحديد المرحلة المراد دراسة فكرها في إطارها؛ «فالمذاهب الاجتماعية والسياسية تكون تقدمية بمقدار ما تتوافق مع ترسيخ علاقات اقتصادية واجتماعية تقدمية بالنسبة إلى ما قبلها، وتكون رجعية حين تعبر عن السعي للإبقاء على علاقات بالية ولّى عهدها، أو حين تطالب بالرجوع إلى علاقات سابقة على العلاقات القائمة»(١).

ذلك هو المعيار الذي على أساسه انتقد «تاريخية» توما ومروة وتيزيني؛ وانبرى بالتالي لدحض أحكامهم بخصوص الفكر.

لكن هذا المعيار - فيما نرى - مخل في أساسه برغم وجاهته من الناحية النظرية الشكلانية. ومكمن الخطأ هو تصوره القاطع بمرور المجتمعات الإسلامية ببعض هذه المراحل الخمس - ولا أدري لماذا اختزلها خمساً بدلاً من ستة مراحل، متوهماً أن صيرورة المجتمعات الإسلامية تخضع لذلك التصنيف خضوعاً ميكانيكياً. وفي ذلك ما ينم عن خطأين

---

(١) نفس المصدر والصفحة.

فادحين؛ أولهما تعويله على الرؤية «الميكانيكية» فى فهم المادية التاريخية التى طالما ندد بها فى كتاباته. وثانيهما الفقر المدقع فى الإحاطة بمجرد ملامح التاريخ الإسلامى.

ونحن فى غنى عن الاستطراد فى شرح الخطأ الأول لأننا ننزه الباحث عن عدم الإلمام بخطورته وهو العالم القدير فى «الماركسيولوجى».

ما يعنينا هو إثبات خطأ رؤيته «التشكيلاتية» للمجتمعات الإسلامية. ولن نسترسل أيضًا فى تصحيح هذه الرؤية تأسيسًا إلى ما سبق وأنجزناه بخصوص تطور هذه البنية الاقتصادية الاجتماعية [1]، ويكفى أن نشير فى هذا المجال إلى عدة حقائق هى:

أولاً: أن المجتمعات العربية الإسلامية وإن شهدت أنماط إنتاج بعينها لم تكن سيادتها تعم جميع هذه المجتمعات بذات الدرجة وفى ذات الوقت، إنما اختلفت بصورة نسبية تواكب الاختلافات ما بين قلب العالم الإسلامى وأطرافه. وهذا راجع إلى اتساع النطاق الجغرافى من ناحية واختلافات النظم السياسية بين إقليم وآخر من ناحية أخرى.

ثانيًا: أن العالم الإسلامى لم يشهد مرحلة «المشاعة» ولا مرحلة «العبودية» البته كما حدث فى أوروبا. صحيح أن الرق كان عاملاً مهمًا فى الإنتاج لكن من المجازفة أن نتحدث عن مرحلة سادتها علاقات الإنتاج

---

(١) راجع مؤلفنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى جـ١، ٢ الدار البيضاء ١٩٧٩، ١٩٨١، وراجع أيضًا دراسة تحت الطبع بعنوان «الإقطاع فى العالم الإسلامى» – حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت.

العبودية. دليلنا على ذلك حضوره الدائم برغم تنوع - أنماط الإنتاج التى توالت على المجتمعات الإسلامية.

ثالثًا: أن الصراع بين أنماط الإنتاج هذه لم تحسم حسمًا قاطعًا، ليختفى النمط الآفل ويسود نقيضه التالى سيادة كاملة. فلم يكن التطور فى صيرورته يسير صعداً فى كل الأحيان، بقدر ما كان «حلزونيًا» يفضى إلى انتكاس نمط متطور ورجعة نمط سابق تكتب له السيادة من جديد.

رابعًا: أفضت ميوعة الصراع تلك إلى هشاشة النمط السائد؛ الأمر الذى يجعل سيادة نقيضه هشة بالمثل، بحيث أفضى الأمر فى النهاية إلى سيادة النمط الإقطاعى العسكرى على الرغم من حدوث صحوتين بورجوازيتين إحداهما شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الثانى إلى حول منتصف القرن الثالث الهجريين، والأخرى والأخيرة غطت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين.

خامسًا: أن سيادة النمط الاقطاعى منذ منتصف القرن الخامس وحتى مشارف العصور الحديثة - أى معظم عصور التاريخ الإسلامى دليل بيّن على أزمة البورجوازية الإسلامية لأسباب متعددة سبق لنا رصدها فى دراسات سابقة (١).

سادسًا: رغم سيادة الإقطاعية معظم حقب التاريخ الإسلامى إلا أنها تفاوتت فى درجتها ما بين إقليم وآخر، كذا بين حقبة وأخرى بتفاوت قوة أو

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ومابعدها.

هشاشة علاقات الإنتاج الإقطاعية. بحيث يصعب مقارنة الإقطاع الإسلامى بصيغتيه - إقطاع المنفعة وإقطاع الرقبة - بالصيغة الفيودالية الأوروبية المتعارف عليها.

سابعًا: أنه نظرًا لطبيعة التطور الصراعى الخاصة فى المجتمعات الإسلامية القرو- وسطوية اختلف الدارسون - ولايزالون - حول طبيعة نمط الإنتاج العام والسائد فى تلك المجتمعات اختلافًا بينًا، فمن قائل بسيادة الإقطاعية، إلى مرجح للرأسمالية، إلى معدل للرأسمالوية، إلى مدَّع بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى»، إلى رافض لهذه الأنماط جميعًا، وهلم جرا.

ثامنًا: أن إشكاليات مماثلة تعترض سبيل الراصد لتطور البُنى الاجتماعية الطبقية؛ تأسيسًا على أن صياغة البناء الطبقى مرتبطة بالرصد الدقيق لنمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية. وعلى ذلك نلاحظ صعوبة الحديث عن طبقات خالصة ومحددة فى مجتمعات لم تشهد ثورة بورجوازية، بنفس الدرجة التى تتداخل فيها الشرائح وتتعدد داخل الطبقة الواحدة.

تاسعًا: حصاد ذلك كله اختصاص المجتمعات الإسلامية فى العصور الوسطى بسمة تعايش أنماط شتى معًا برغم سيادة أحدهما؛ الأمر الذى انعكس على التطور السياسى الخاص فى تلك المجتمعات وحكم عليه بتباطؤ الحركة التاريخية، إن لم يكن السكونية.

عاشرًا: لم يسلم الفكر الإسلامى من هذه الآفات باعتباره الوليد الشرعى لتلك الظروف التاريخية الخاصة والمعقدة فى آن. وهذا يفسر الاختلافات بين أصحاب الاتجاه الواحد فى تصنيف وتقويم هذا الفكر برغم التعويل على رؤية واحدة ومنهج بعينه. لكن تلك الظروف التاريخية الخاصة

والمعقدة لا تحول دون القدرة على تصنيف تلك الاتجاهات والتيارات الفكرية؛ شريطة الرصد الدقيق والأمين للأساس الاقتصادى - الاجتماعى. كما أن هذه الظروف لا تبرر التقاعس والإحجام عن وسم الأفكار والأيديولوجيات بالتقدمية أو الرجعية؛ وهو ما أقدم عليه الأساتذة توما ومروّة وتيزينى وأخذه عليهم توفيق سلوم. فالعصور التى سادتها الإقطاعية - رغم تواجد أنماط أخرى - هى «عصور رجعية ومحافظة دومًا وكذلك أيديولوجيتها؛ إذ هى معادية للعقل والإنسانية. فى حين ينسب كل ما هو مادى وتقدمى وعقلانى إلى القوى المعارضة للإقطاعية [1]. ولا نرى شططًا قط فى تلك الحقائق التى وإن اتسمت بالتجريد والقطع من الناحية الصورية؛ إلا أنها نتيجة استقراء أولى للتاريخ الإسلامى الوسيط.

لنحاول الآن عرض بعض انتقادات توفيق سلوم «للتاريخية» عند إميل توما وحسين مروة وطيب تيزينى لتبيان وجه الحقيقة وأوجه التجنّى فى تلك الانتقادات. ثم نثنّى بنقد «تاريخية» الدكتور سلوم بالمثل فى ضوء معلوماتنا المتواضعة فى التاريخ الإسلامى.

فيما يتعلق بالدكتور إميل توما؛ يشكك الدكتور توفيق سلوم فى تاريخه لظهور علم الكلام حين ذهب الأول إلى أنه يجب الفصل بين مرحلتين: إعتزالية تقدمية عبرت عن مرحلة نهوض رأسمالى، وأخرى أشعرية كانت غطاء أيديولوجيًا لمرحلة اقطاعية [2].

والرأى عند الناقد أن هذا التقسيم خاطىء لأنه يعكس خطأً أفدح فى

---

(١) توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) راجع: إميل توما: الحركات الاجتماعية فى الإسلام، ص ١٠٢ - ١٠٥.

رصد ما أسماه [1] «بالتشكيلاتية التاريخية». والصواب فى نظره أن المعتزلة عبّروا عن الثورة على مرحلة «العبودية» التى كانت بصدد الانهيار ممهدة لسيادة «الإقطاعية». كما يرى أن الأشعرية كانت «تقدمية» بالقياس إلى الاعتزال الذى عبر عن عصر الرق المنهار!!

ولسنا فى حاجة لتصحيح خطأ اعتبار الأشعرية أكثر تقدمية من الاعتزال؛ فتلك بديهية يفقهها الدارس المبتدىء لعلم الكلام. لكن ما يعنينا هو أن هذا الانزلاق فى الحكم راجع إلى أمرين: أولهما: تطبيق المادية التاريخية بصورة ميكانيكية، طالما حذر الدكتور سلوم نفسه من أخطارها.

ثانيهما: أنه وإن أصاب فى أن عصر الأشعرى سادته الإقطاعية، إلا أنه أخطأ حين تصور ظهور وسيادة الأيديولوجية الاعتزالية فى أحضان عصر عبودى.

وفى الحالين معاً ثمة إهدار للتاريخية نظريًا وواقعيًا. فبالعودة إلى التاريخ، نجد أن عصر ازدهار الاعتزال شهد صحوة بورجوازية استمرت قرنًا من الزمان (من حول منتصف القرن الثانى إلى حول منتصف القرن الثالث الهجرى)، وهو ما أثبتناه من خلال رصد كامل لقوى وعلاقات ووسائل الإنتاج على صعيد أقاليم العالم الإسلامى بأسره [2]. وحصاد هذا الرصد يثبت صحة مقولة الدكتور إميل توما بخصوص «التشكيلاتية التاريخية»، ومن ثم حكمه على المعتزلة وفكرهم باعتباره فكراً تقدمياً.

---

(١) راجع توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢) راجع محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ١ – ص ٦٧ إلى ص ١٢٤.

كما يثبت الرصد العيانى المماثل لتاريخ القرن التالى للصحوة البورجوازية الأولى إجهاض هذه الصحوة - لا الثورة - ليسود نمط من الإقطاع هو إقطاع الاستغلال أو المنفعة[1] الذى أفرز الأشعرية كغطاء فكرى وأيديولوجى. لقد غاب عن الدكتور توفيق سلوم حقيقة إمكانية إجهاض نمط إنتاج متقدم لصالح نمط آخر سابق عليه، ونظر إلى الصيرورة التاريخية فى العالم الإسلامى الوسيط باعتبارها تتجه صعداً، كما غابت عنه حقيقة نظرية أخرى هى أن هشاشة وهزال نمط إنتاج متقدم يفضى بالمثل إلى إمكان إجهاضه لصالح نمط الإنتاج السابق الذى يكون بالمثل ذا طبيعة هشة وهزيلة.

وعلى الصعيد النظرى أيضاً نرى أن الصراع بين نمطين نقيضين هزيلين يتخذ فى حركته شكلاً مائعاً بحيث نرى فى مرحلة سيادة أى منهما تواجداً فاعلاً للنمط النقيض.

مصداق ذلك ما جرى بالفعل فى العالم الإسلامى من صراع بين بورجوازية كسيحة (تجارية فى الغالب الأعم)، وبين إقطاع كسيح أيضاً (إقطاع المنفعة الذى لا تتوافر فيه حقوق الملكية كاملة) الأمر الذى أفضى إلى تبادل السيادة بينهما دون حسم قاطع.

تأسيساً على ذلك نرى على صعيد الصراع الفكرى والأيديولوجى انعكاساً لما يجرى على الصعيد الاقتصادى - الاجتماعى، بحيث يتواجد الفكر المعبر عن النمطين مع سيادة أحدهما دونما ضرورة لاختفاء الفكر

---

(١) راجع محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ٢ - ص ١٠ إلى ص ٦١.

النقيض. وهنا تحل آلية «التعايش» – إلى حد كبير – محل آلية «النفى». فإبّان سيادة الفكر الاعتزالى العقلانى «الهيومانى» خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى وجد النقيض ممثلاً فى فكر «أهل الحديث»، وتعايش فى ذات البيئة مع الفكر الاعتزالى الذى أصبح الأيديولوجية الرسمية منذ عهد المأمون إلى نهاية عهد الواثق سنة ٢٣٢ هـ.

وحين ظهر الأشعرى ليؤسس البناء النظرى لأهل السنة والجماعة معبرًا عن «إقطاعية المنفعة» عالج ذات القضايا والإشكاليات التى تصدى لها المعتزلة من قبل. ويرغم أثريته ونصّيته ونقليته واتّباعه لم يهمل العقل والمنطق فى التنظير لمذهبه. وبالمثل كان الفكر الاعتزالى السائد فى عصر الصحوة البورجوازية رغم سيادة العقلانية والإبداع لم يتخلص من النقل ويتجاوزه بجرة قلم. بل إن حصاد هذا الفكر كان يتمحور حول عقلنة وعلمنة العقائد الإيمانية. ليس أدل على وجود هذا «المشترك» بين الفكرين النقيضين من كون الأشعرى نفسه معتزليًا إبان عصر الصحوة، ثم نكص إبان عصر إقطاعية المنفعة؛ ليصبح المنظّر الأدل للنّصية السُّنيَّة المحافظة.

ليس لذلك «التداخل» – فيما نرى – من تفسير إلا فى تداخل نمطى الإنتاج إبان العصرين معًا، وإن كان النمط البورجوازى «ساد» العصر الأول والنمط الإقطاعى «ساد» العصر التالى.

يضاف إلى ذلك أيضًا ضيق الفاصل الزمنى بين العصرين وقصره؛ بحيث لم ينف أىٌّ من النقيضين الآخر، خصوصًا فى ظروف تاريخية حكمت على النمطين بالهزال وعلى الصراع بينهما «بالميوعة».

لذلك لم يخطىء الدكتور إميل توما حين نعت الأشعرية بالرجعية. بل أخطأ الدكتور توفيق سلوم حين اعتبرها «تقدمية بالمقارنة مع أيديولوجية عصر الرق المنهار [(١)]» المزعوم وهذا يعنى أن «تاريخانية» الأول أكثر صدقًا من «تاريخانية» مُنتقِده.

إن هذا المثال بالغ الدلالة على حكمنا «بضبابية» الرؤية التاريخانية فى المشروعات التراثية التى أنجزها «مفكرون» عرب ماركسيون فى السنوات الأخيرة. ومن جانبنا نلتمس لهم الأعذار نظراً لقيامهم بدور المؤرخ ودور المفكر معًا؛ لتقاعس المؤرخين عن تبديد تلك «الضبابية» التى تكتنف تاريخ العالم الإسلامى الوسيط. لكننا ننبه إلى أخطار غياب الرؤية التاريخية «الواضحة» من حيث الانزلاق فى الأحكام الخاصة بتاريخ الفكر ذاته خصوصًا عند أولئك الذين يعولون على المنهج المادى التاريخى فى دراسة التراث العربى الإسلامى.

وبالمثل حمل الدكتور توفيق سلوم على الدكتور حسين مروة فى مشروعه التراثى المعروف «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية»، متهمًا إياه بانتهاك التاريخ. ثم رتّب على ذلك انزلاقه إلى أحكام خاطئة تتعلق بالفكر العربى الإسلامى.

وننوه بأن مشروع الدكتور مُروّة يعد - فى نظرنا - أنضج الأعمال التراثية التى أرخت للفكر العربى الإسلامى حتى أواخر القرن الرابع الهجرى، لا لشىء إلا «لتاريخانيته». بل يخيل إلينا أن عنوان المشروع قاصر عن الإحاطة التامة بمضمونه، من حيث:

---

(١) نفسه ص ١٨٢.

أولاً: إنه لم يؤرخ فقط للنزعات المادية بالاكتفاء بعرض التيارات المادية العقلانية التقدمية؛ إنما درس- بنفس الدرجة من الاهتمام - التيارات المناقضة النصية الأثرية الغيبية.

ثانيًا: انطواء المشروع على تاريخ كامل للبُنى الاجتماعية والتشكيلات الطبقية بعد رصد أمين لمنحنيات تطور أسسها الاقتصادية. فقدم ما لم يقدمه «المؤرخون» أصلاً فى هذا الصدد، وقوّم التعميمات الخاطئة والأحكام المتعسفة التى انزلق إليها من سبقه من المفكرين التراثيين المثاليين والماديين - فضلاً عن المؤرخين.

لذلك نعتقد أن الدكتور مروة بتواضعه الجم ظلم نفسه وهون من شأن إنجازه الجليل حين صاغ عنوانه على النحو الذى صيغ به. أقول هذا بعد القيام برصد شامل لتاريخ الحقبة التى تعرض لها والحقب التى تلتها وفقًا للرؤية الجدلية الصراعية ذاتها والمنهج المادى التاريخى ذاته.

لذلك أرى أن حملة مُنْتَقِدِه على «تاريخانيته» غير ذات موضوع وأقل ما توصف به أنها «لا تاريخية».

لن استطرد فى تبيان أوجه الخطأ فى تلك الانتقادات لأن بعضها سبق بسطه من قبل بصدد مشروع الدكتور إميل توما، والبعض الآخر سنعرض له من بعد حين نعالج مشروع الدكتور طيب تيزينى.

لذلك سأكتفى بمثال واحد وهو حكم الدكتور توفيق سلوم على الدكتور مروة بأن «تشكيلاتية» الأخير بصدد الحقبة السابقة والحقبة اللاحقة على عصر المتوكل بالله العباسى تفتقر إلى الضبط التاريخى (١). يقول

---

(١) نفسه ص ١٨٦.

الدكتور مروة «كانت مرحلة ما بعد عهد المتوكل تمثل مرحلة العناصر المحافظة والمعادية للمكتسبات الإيجابية فى عهد المأمون» (١).

لقد أثبتنا سلفًا اتسام مرحلة المأمون بالطابع البورجوازى الإصلاحى - لا الثورى - كما أثبتنا أن عهد المتوكل يؤرخ لبدء إقطاعية الاستغلال، بما يغنى عن التكرار. لذلك فإن عبارة الدكتور مروة المقتضبة - والتى فصلها فى فصل كامل من بحثه - تعبر تعبيرًا أمينًا عن حقيقة الواقع التاريخى على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية بل السياسية، ومن ثم الفكرية.

ومن الغرابة أن يلوذ الناقد بالصمت فلا يبيّن وجه الخطأ فى مقولة الدكتور مروة السابقة، فلم يقدم دليلاً «تاريخيًا» واحدًا يخطىء هذه المقولة. كما لم يقدم الحكم البديل الصحيح فى نظره عن طبيعة التشكيلات السوسيو - اقتصادية إبان تلك الحقبة. إنما لجأ إلى منطقية شكلانية يدعم بها انتقاده وهى أن مرحلة المتوكل «يلزم أن تكون أرفع على طريقة تطور القوى المنتجة (٢)».

لا حاجة بنا للاستطراد فى نقد هذا الطرح منهجيًا لأنه ينم عن إهدار كامل للمنهج المادى التاريخى. إنما نفسره من زاوية تصور «لا تاريخى» يعول على اعتساف انطباعى خاطىء هو أن عصر المأمون يمثل المرحلة «العبودية»، وأن عصر المتوكل يعبر عن مرحلة تالية أرقى هى المرحلة الإقطاعية، وهو ما فندناه من قبل وأثبتنا خطأه.

أما بخصوص «تاريخية» الدكتور طيب تيزينى التى نقدها الدكتور

---

(١) النزعات المادية، جـ ١، ص ٨٨٥.

(٢) توفيق سلوم: السابق ص ١٨٧.

توفيق سلوم فتحتاج إلى مزيد من الاسترسال. وهذا راجع - فيما نرى - إلى أن مشروع الأول انطوى بالفعل على أحكام خاطئة ومجازفات مغامرة وتناقضات واضحة بصدد التاريخ الإسلامى الوسيط. ويرجع ذلك إلى اعتساف منهجه إلى حد «لىّ عنق» الواقع من أجل تطويعه لإثبات صحة أحكامه الفكرية المسبقة؛ وهو أمر سهّل من مهمة منتقده فى الوقوف على تلك الأخطاء دون لأى أو عناء.

لكن من الإنصاف أن نخفف الوطء فى انتقاد «تاريخية» تيزينى إذا ما وضعنا فى الاعتبار أن مشروعه سابق زمنيًا عن سائر المشروعات التراثية التى تتبنى منهج المادية التاريخية. كما أنه أنجز مشروعه فى ظروف غياب كامل للتاريخ «الممنهج» فى أعمال نظرائه من المثاليين العرب. وحسبه لذلك فضل الريادة فى اقتحام حقل ملغز مبثوث بالألغام. وحسبه أيضًا أن مشروعه الذى أثار ما أثار من غبار الحوار العلمى البناء حول قضايا التراث وإشكالياته؛ مهد الساحة للمشروعات التراثية التالية.

ولسنا بصدد تقديم عرض شامل لمفهوم التاريخ فى مشروع الدكتور تيزينى؛ لأننا عالجنا الموضوع تفصيلاً فى دراسات سابقة (١). وما يعنينا فى هذا المقام فقط نقد الدكتور سلوم «لتاريخية» تيزينى.

عندما تطرق الأخير لدراسة بعض فلاسفة الإسلام ذوى الاتجاهات المادية كالفارابى وابن سينا وابن رشد وحاول تفسير ماديتهم وفقًا لمنهجية

---

(١) راجع: محمود إسماعيل : سوسيولوجيا، جـ ١، ص٢٣١، ٢٥٦.

جع: محمود إسماعيل : أدلجة التراث، فصل فى كتاب «الإسلام السياسى».

مادية تاريخية؛ ذهب إلى أنهم «عاشوا في مجتمع كانت فيه العلاقات البورجوازية المبكرة تشرئب بعنقها نحو الاستمرار وتطمح في حيازة الوجود الشامل»[1].

وحين درس أصحاب الاتجاه المثالي النصّي كالأشعري والغزالي من منظور مادي تاريخي أيضًا؛ ذهب إلى أنهم عاشوا في نفس الحقبة التاريخية التي حكم عليها بقوله: «إن الريادة الاجتماعية والاقتصادية آنذاك كانت في يد الإقطاع المتعاظم النفوذ».

لقد كشف الدكتور سلوم عن هذا التناقض بحق؛ لكنه - كعادته - لم يحاول تصحيح الخطأ - الذي نقرُه عليه - بتبيان حقيقة «الرؤية التشكيلاتية» - حسب نصه - أو الواقع الاقتصادي - الاجتماعي التاريخي آنذاك. بل اكتفى بحكم مبتسر فحواه أن هذا الواقع كان أكثر تعقيداً [2] مما تصور تيزيني. وهو أمر يحفزنا إلى الحكم بانتهاكهما معًا حقائق التاريخ العيانية.

وبغض النظر عن خطأ تيزيني في تصنيف ابن سينا ضمن التيار المادي؛ إذ نرى ويرى غيرنا فيه فيلسوفًا مثاليًا أغرق في العرفان الصوفي أو فيما أسماه الدكتور محمد عابد الجابري «الهرمسية» [3]، بغض النظر عن ذلك نرى أن الدكتور تيزيني أهدر «التاريخية» حين نسب هؤلاء الفلاسفة

---

(١) راجع: مشروع رؤية ص ١٢٤.

(٢) توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ١٦٥ وما بعدها.

الماديين إلى عصر تاريخى واحد ذى تشكيلة اجتماعية واحدة. كما جمع بالمثل بين الأشعرى - القرن الثالث الهجرى - وبين الغزالى - القرن الخامس الهجرى في عصر تاريخى واحد أيضاً.

كذلك خالفه الصواب حين ذهب إلى أن العصر الذى جمع الفلاسفة الماديين عبر عن إرهاصات «البورجوازية المبكرة». والصواب أن هذه الإرهاصات البورجوازية سابقة تماماً على عصور هؤلاء الفلاسفة (من القرن الرابع إلى أوائل القرن السادس الهجريين) إذ تضرب جذورها إلى بدايات العصر الأموى (القرن الأول الهجرى) (١).

أما عصر الفارابى فيقترن «بالإقطاعية المرتجعة» من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجرى (٢) بينما عاصر ابن سينا عصر «الصحوة البورجوازية الأخيرة» التى شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس (٣). أما ابن رشد فقد عاصر ذروة سيادة «الإقطاعية العسكرية (٤)» خلال القرن السادس الهجرى.

وبخصوص التيار النصى؛ نجد الأشعرى معاصراً ومنظراً لعصر «الإقطاعية المرتجعة» الذى أشرنا إليه سابقًا، بينما ينتمى ابن رشد إلى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية الذى أشرنا إليه بالمثل.

فى ضوء هذه الأخطاء الأولية والخطيرة فى رصد تطور الواقع

---

(١) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ١، ص٥١، وما بعدها.
(٢) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ٢، ص١٠ وما بعدها.
(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ٢، ص١٣٠ وما بعدها.
(٤) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، جـ٢ ص ٢٣٥ وما بعدها.

الاقتصادى الاجتماعى لتاريخ العالم الإسلامى الوسيط يمكن تفسير الرؤية التاريخية المضببة فى مشروع الدكتور طيب تيزينى. لكنه مع ذلك لم يخطىء فى تصنيفه للتيار الأول باعتباره تيارًا عقلانيًا ماديًا، باستثناء ابن سينا الذى تحفظنا من قبل على موقفه. كما لم يخطىء البته فى تصنيف التيار المثالى الذى ضم الأشعرى والغزالى؛ لأنهما معًا عاصرا الإقطاعية ونظرا لأيديولوجيتها، الأول لإقطاعية الاستغلال والثانى للإقطاعية العسكرية.

أما عن وجود تيارين فلسفيين متعاصرين، فأمر منطقى تمامًا نظريًا وتاريخيًا. على المستوى النظرى تتأسس المادية التاريخية والجدلية بداهة على صراع الأضداد. لكن المعول عليه هو لمن من التيارين كتب السيادة ؟؟

وعلى الصعيد التاريخى عاصر الفارابى الأشعرية وإن لم يعاصر الأشعرى نفسه. إذ معلوم أن الأشعرية طبقات – حسب المفهوم الإسلامى الزمانى – فهناك طبقة أبى اسحق الإسرائيلى والحافظ الجرجانى، تليها طبقة أخرى عبر عنها أبو بكر الباقلانى، وثالثة من أهم رموزها الحافظ الهروى، تلتها أخرى من أعلامها الخطيب البغدادى، وخامسة على رأسها الغزالى، فسادسة من أعلامها فخر الدين الرازى وعز الدين بن عبد السلام(١). ولا تناقض البته فى معاصرة هؤلاء الفلاسفة الماديين كالفارابى وابن رشد.

أما عن تداخل الآراء بين كل من التيارين بله عند المتكلم أو الفيلسوف الواحد؛ فهو مصداق تداخل الطبقات وتباين الشرائح داخل

---

(١) نفسه ص ٢٣٤ ومابعدها.

الطبقة الواحدة: تأسيساً على عدم حسم الصراع الطبقى حسماً قاطعاً فى التاريخ الإسلامى الوسيط على الأقل حتى منتصف القرن الخامس الهجرى.

ونرى أن هذا التداخل فى الأنماط والأفكار يعزى كذلك إلى محدودية الإطار الزمانى الذى شهد أعلى درجات الصراع وأكثرها حدة - خصوصاً خلال القرن الخامس الهجرى - «وحلزونية» حركة الصيرورة التاريخية بصورة أقرب ما تكون إلى تصورات القائلين «بنظرية الدورات» فى تفسير التاريخ.

كل هذا يفسر لماذا نتحفظ فى قبول أحكام الدكتور تيزينى التى تعول على القطع الكامل فى تصنيف مفكرى الإسلام، برغم اعتقادنا فى صحة تصنيفاته بوجه عام. فالأشعرى على سبيل المثال لم يكن نصياً فى مقابل المادية الصرفة للاعتزال كما أثبتنا من قبل. والفارابى ورغم ماديته - حوت منظومته الكثير من المثاليات الأفلاطونية [1] والأفلوطينية، والغزالى - رغم نصيته وتصوفه «انطوت مغامرته على إبداع ليس أقل شأناً فى تاريخ العقل الإنسانى من مسالك فلاسفة عصره»[2]. على حد تعبير دى بور. وحتى ابن رشد الذى لا نشكك فى ماديته؛ حالت التَقِيَّةُ «دون أن يفصح تماماً عن مكنون عبقريته [3].

(١) نفسه ص ٢٣٤ وما بعدها.

(٢) نفسه ص ٢٤٣.

(٣) نفسه ص ٢٤٣ وما بعدها.

ومن المفيد أن نتوقف برهة عند ابن رشد للإجابة على سؤال مهم خاص بجدلية العلاقة بين الفكر والواقع، هو:

كيف بلغ الاتجاه الفلسفى المادى ذروته عند هذا الفيلسوف برغم كونه عاش عصر ترسيخ الإقطاعية العسكرية ؟؟

الأمر فى ظنى لا ينال من الرؤية المادية للتاريخ؛ إذا ما وضعنا فى الاعتبار عدة حقائق هى:

أولاً: أنه كان آخر الفلاسفة المسلمين؛ فقدر له استيعاب التراكمات المعرفية السابقة والفلسفية على نحو خاص وانتقل بها إلى كيفية متطورة. كما أنه عاش حقبة قصيرة فى ظل الموحدين اتسمت بضعف الإقطاعية – إلى حين – ثم انتكست بعد عهد أبى يعقوب المنصور ذلك السلطان الموحدى المستنير الذى كلفه بمهمة شرح أعمال أرسطو الفيلسوف.

ثانيًا: إن الفلسفة الرشدية عبرت عن «الوهج الأخير للعقلانية قبل الانطفاء». وحسبنا أن العقيدة الموحدية التى وضعها ابن تومرت ضرب بها عرض الحائط وعادت المالكية النصية أيديولوجية رسمية للدولة الموحدية والدول الثلاث التى أعقبتها (١). وهذا يفسر لماذا اضطهد ابن رشد نفسه وأحرقت أعماله. لم يكن لذلك من تفسير إلا سيادة الإقطاعية العسكرية من جديد، بأيديولوجيتها النصية المعادية للفلسفة والفلاسفة.

ثالثًا: بالرغم من رفضنا للنظريات التى تعزل الفكر عن الواقع السوسيوتاريخى وترى قوانين تطوره فى الفكر ذاته، إلا أننا نرى أن التطور

---

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١١٩ وما بعدها.

على صعيد الفكر يحتاج إلى إطار زمانى أطول بكثير مما تتطلبه التغيرات السياسية والتحولات الاقتصادية. فالانقلابات السياسية يمكن أن تحدث بين يوم وليلة، والأوضاع الاقتصادية يمكن أن تنقلب بقرار سياسى. أما تغيير الأفكار والمعتقدات فتأتى مواكبة لتلك التحولات وتستغرق مدى زمانيًا أطول لكى تسود وتترسخ.

وهذا لا ينفى صحة القاعدة الخلدونية القائلة «باختلاف الناس فى عوائدهم ونِحلهم باختلاف حظهم من المعاش [1]» فقد فطن ابن خلدون إلى أهمية الزمان بالنسبة للتطور الاجتماعى والفكرى حين قال [2]: «إن أحوال الأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأزمنة وانتقال من حال إلى حال». بل إنه رصد المدى الزمانى اللازم لترسيخ الفكر الجديد على النحو التالى: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم. ومع ذلك يقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت بين عوائدهم وعوائدها خالفت أيضًا بعض الشىء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة [3]».

لقد فطن ابن خلدون إلى حقيقة طالما غابت عن الكثير من المفكرين

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٨، المطبعة التجارية، مصر؟.

(٢) نفسه ص ٢٨.

(٣) نفسه ص ٢٩.

العرب حين أثبت «الاستمرارية» التاريخية فى إطار قوانين الجدل - قبل أن تكشف المادية الجدلية هذه القوانين بقرون - وذلك من خلال استقراءٍ واعٍ للتاريخ «لم يقل بالطفرة» التى يروج لها التراثيون المثاليون من الأصوليين، كذا من المبهورين بالمناهج الأوروبية المعاصرة ممن يروجون لمقولة «القطيعة الإبستمولوجية»[1] بل من خلال الجدل الصراعى «تنوب القفزات أو الفجاءات البنيوية فى الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، لأن هذه القفزات ليست فى حقيقتها الاجتماعية الفعلية نفيًا أو تنافيًا فى إطار وحدة الاستمرار والتماثل، بل هى تحويل ثورى للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقية [2].

إن غياب التحولات الثورية فى البنية الاجتماعية للعالم الإسلامى الوسيط هــى التـى أفرزت خصوصية حركـة التاريـخ الإسلامــى وتلك الخصوصية التاريخية كانت فيما نرى - غائبة فى معظم المشروعات التراثية المعاصرة، لكن تلك الخصوصية لا تنبو بتاريخ العالم الإسلامى عن القوانين العامة للمادية التاريخية إذا ما وضعنا فى الاعتبار «إن كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور فى اتجاهات متباينة تبعًا للظروف الخارجية وتبعًا للوسط التاريخى الذى تواجد فيه»[3].

---

(١) راجع: محمد عابد الجابرى: المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) راجع: مهدى عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ؟، ص ٢٣٩ بيروت ١٩٨٩.

(٣) مجموعة من الدارسين : حول نمط الإنتاج الآسيوى ، ص ١١ ، بيروت ١٩٧١.

من هنا تبدو أهمية التاريخ فى دراسة التراث، ومن هنا تبرز
إلى «المؤرخ - المفكر» القادر وحده على التطبيق الصحيح لقوانين
التاريخية؛ بحيث يمكن حلحلة إشكاليات التاريخ عن طريق الا
بالفكر، وفك طلّسمات الفكر بالتاريخ.

رحلة ابن بطوطة

مصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية

فى الشرق الإسلامى

شكّل التصوف تيارًا رئيسيًا من تيارات الفكر الإسلامى، وأثر فى المجتمعات الإسلامية تأثيرات هامة سواء بجوانبه الإيجابية أو السلبية.

فخلال القرون الستة الأول من التاريخ الهجرى، تجلت إيجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتقى فى مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفاسد النزعة الدنيوية التى غمرت العالم الإسلامى بعد الفتوحات. ويعبر القشيرى عن ذلك بقوله: «فلما ظهرت البدعة وتشاحنت الفرق، انفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوالق الغفلة باسم الصوفية».

وفى نفس المعنى ذكر ابن خلدون «التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا فى أهل السلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا اختُص المقبلون على العبادة باسم الصوفية».

على أن هذه المفاسد التى تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقى بقدر ما كانت تعبر عن ظروف اجتماعية وسياسية تمثلت فى ظهور اتجاهات دنيوية على حساب الدين، وفُرْقة سياسية عبرت عنها الفرق التى نشأت إبان الفتنة الكبرى.

وحين تفاقمت المشكلات السياسية والاجتماعية فى العصر الأموى، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية. وقد عبر عن هذه المرحلة الجنيد البغدادى وذو النون المصرى اللذين يعزى إليهما فضل وضع الأسس الفكرية لهذا الاتجاه. تلك الأسس التى تشكل إطاراً فلسفياً ينطلق من فكرة وحدة الوجود.

وفى القرن الثالث الهجرى، انتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكرى وتنطوى على أبعاد اجتماعية عبرت عنها حركة الحلاج الذى كان عضواً فى تنظيم الحركة القرمطية.

تلت ذلك مرحلة شكَّل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك فاستهدف المصالحة بين الأديان. ولا يخفى تأثير النهضة العلمية والفكرية التى ازدهرت آنذاك خلال القرن الخامس الهجرى فى تلك الانعطافة الإيجابية للتصوف.

وحين انتكست هذه النهضة بانتكاس الصحوة الاقتصادية - الاجتماعية البورجوازية - حول منتصف القرن الخامس الهجرى - تحول التصوف إلى حالة من الاغتراب فنحى نحواً غيبياً متأثراً فى ذلك بالأفلاطونية المحدثة. وخير مثال على ذلك نتلمسه فى فكر السهروردى الذى اتخذ طابعاً هرطقياً.

وحين حسم الصراع الاجتماعى فى القرن السادس الهجرى لصالح الإقطاعية العسكرية صار التصوف أيديولوجية شعبية وأصبح غطاء فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التى ناهضت النزعات العقلانية لصالح الخرافة

والشعوذة. ففشت الطرقية بمظاهرها السلبية المعبرة عن انحطاط الحضارة العربية الإسلامية (١).

لقد ظهرت الطرق الصوفية كنظام اجتماعي ومؤسسة شعبية تساندها النظم الاقطاعية العسكرية، حتى أن مشيخة الخانقاه كانت من الوظائف الكبرى في الدولة حيث كانت تصدر لها قرارات من ديوان الإنشاء السلطاني.

وقد تأثر النظام الطرقي بالسلك التنظيمي للحركة الإسماعيلية فمراتب الصوفية الطرقية من القطب إلى الوتد إلى البدل إلى المريد تقابله عند الإسماعيلية مقامات الإمام وداعي الدعاة والنقيب والتابع.

وحرص السلاطين والأمراء والوزراء والموسرون على تأسيس أماكن لتجمعات المتصوفة تعرف بالزوايا أو الخوانق أو التكايا.

ومن أهم هذه الطرق الرفاعية والقادرية والبدوية والشاذلية وغيرها.

لقد كانت أماكن إقامة دائمة للمتنطعين من «الفقراء(٢)» أو «الدراويش» المنقطعين للعبادة. ثم تحولت إلى بؤر للفساد بعد أن عدل الصوفية عن التقشف وانحرفوا إلى الرذيلة. وصدق فيهم قول المقريزي(٣) «لاينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى»، وإن كان ابن خلدون(٤)

---

(١) حول مزيد من المعلومات، راجع. محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٥٦ وما بعدها، الكويت ١٩٨٩.

(٢) أطلق هذا المصطلح على الصوفي كناية عن الزهد والتقى.

انظر: الشعراني لواقح الأنوار في طبقات السادة الأخيار جـ ١، ص ٢٤٢، القاهرة ١٨٨١.

(٣) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ ٤، ٢٧٢، القاهرة ١٩٠٧.

(٤) انظر: المقدمة، ١٢٤، ١٢٥، القاهرة ١٩٠٩.

يتحفظ على ذلك فيقول: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين».

لقد كان الإقبال على الطرقية حلاً سلبياً لمشكلات الفقر والمعاناة التى سادت إبان تسلط الدول والسلطنات الإقطاعية العسكرية (١). ومع ذلك كان مؤشراً على الانحطاط الاجتماعى والدينى والأخلاقى. من مظاهر هذا الانحطاط مخالفة تعاليم الإسلام الصحيحة، إذ استحل الدراويش ترك الصلاة، لأنهم فى ذكر دائم مع الله... كذلك التعويل على البطالة وترك العمل إلى حد التسول مبالغةً فى التوكل على الله إلى حد التواكل. كذلك تخلوا عن الزهد وركنوا إلى المتع الحسية والتردىّ فى الرذيلة لأنهم فى حل من التكاليف الشرعية (٢).

كانت الطرقية بهذا المعنى بمثابة اغتراب وتغييب للوعى، وهو أمر كفل للنظم المتسلطة البقاء والاستمرار. ومن ثم لم تتقاعس عن الترويج لها، فأسست الزوايا وأغدقت على الشيوخ وكرست الأوقاف والحبوس للإنفاق على الدراويش.

تلك الظاهرة المعبرة عن انحطاط العالم الإسلامى جديرة بالدرس والبحث ولا غرو فقد أفردت لها الكثير من الدراسات لكن فى إطار تجزيئى إقليمى محلى، دون تعويل على مسح شامل يستكنه علل انتشارها وسيادتها العالم الإسلامى منذ أواخر القرن السادس الهجرى.

---

(١) سعيد عاشور: دولة المماليك البحرية، ص ١٨٦، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) محمود إسماعيل: المرجع السابق.

وهنا تبرز القيمة الحقيقية لرحلة ابن بطوطة الذى جاب سائر بلدان العالم الإسلامى وعاين الظاهرة عن كثب وخالط الدراويش والفقراء شيوخًا ومريدين وضمن ملاحظاته كتابه الفذ «تحفة النظار». كاشفًا عن أسباب ذيوعها وعلل شيوع مؤسساتها فضلاً عن نظمها ورسومها وتقاليدها، معللاً ومدققًا لعوامل استمرارها وطرائق حياة أتباعها، وموضحًا جوانبها الإيجابية والسلبية على حد سواء. ولا غرو فابن بطوطة رحالة مغربى أحاط بقوام التصوف والطرقية فى الغرب الإسلامى، فضلاً عن كونه عالمًا وفقيهًا وقاضيًا ومتصوفًا أيضًا فى فترة من فترات حياته.

من هنا تبرز قيمة معلوماته باعتباره شاهد عيان عارَكَ فى رحلته أهوالاً من أجل المعرفة، قدر له أن يقدم لتلك الظاهرة عرضًا شاملاً يمسح كل بلدان الشرق الإسلامى ويكتب بحياد وموضوعية عن ظاهرة طالما اختلف الدارسون فى تثمينها.

مهمة هذه الورقة ليست تقديم عرض وافٍ عن تلك الظاهرة، بقدر إبراز قيمة المعلومات المتناثرة فى ثنايا «الرحلة» فى التاريخ الشمولى لها وتعليل أسباب انتشارها تعليلاً مقنعًا. كما تكشف معلومات ابن بطوطة – خصوصًا فى حديثه عن كرامات الصوفية – عن البنية العقلية للتفكير الإسلامى خلال عصر الانحطاط، بما يلقى من ضوء مبهر على تأثير الموروث الثقافى فى بنية العقل العربى «المستقبل» المعاصر.

وننوه بأننا قصدنا – بوعى – الاقتصار على رحلة ابن بطوطة فقط فى تقديم هذا العرض الموجز، بهدف تبيان أهمية معلوماتها من ناحية

وتقديم رؤية مغربية خالصة توضح منظور المغرب إلى المشرق بما يكشف عن حقيقة التواصل الحضارى بين جناحى العالم الإسلامى برغم الضعف السياسى والعسكرى والانهيار الاجتماعى والأخلاقى والتخلف الفكرى الذى شكل بنية عصر الانحطاط.

وقد صنفنا معلومات ابن بطوطة حسب خطة موضوع البحث التى تعالجه على النحو التالى:

١ – سيادة الطرقية فى العالم الإسلامى إبان عصر ابن بطوطة.

٢ – الجهود الرسمية وغير الرسمية فى تأسيس الزوايا والخوانق.

٣ – البناء التنظيمى للطرقية.

٤ – البنية الفكرية للدراويش.

٥ – سلبيات وإيجابيات الطرقية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وأخلاقيًا ودينيًا وفكريًا.

بخصوص المحور الأول، تثبت رحلة ابن بطوطة انتشار الزوايا والخوانق والتكايا والأربطة فى سائر مدن العالم الإسلامى الشرقى التى زارها. فقد أشار إلى مواطنها ومواضعها فى بلدان مصر والشام وشبه الجزيرة العربية وآسيا الصغرى وبلاد فارس وما وراء النهر وبلاد الهند وحتى الصين. هذا بالإضافة إلى بلاد المغرب والأندلس. لقد كان يحل ضيفًا على هذه الزوايا ويسمع من شيوخها ويعايش فقراءها.

ولا بأس من استعراض أهم هذه الزوايا.

ففى مصـر، نزل بزاوية العابد أبى عبد الله المرشدى بمنية بنى مرشد قرب الأسكندرية [1]. وبدمياط حل بزاوية الشيخ أبى قفل [2] وزاوية الشيخ جمال الدين الساوى شيخ طائفة القلندرية الذين كان من عادتهم حلق لحاهم وحواجبهم [3] وفى تنيس نزل بزاوية الشيخ شمس الدين القليوى وقضى بها عدة أيام [4].

أما زوايا القاهرة المعروفة بالخوانق فقد ذكر أن كل طائفة كانت تسكن زاوية خاصة بها، وقد التقى فيها بالكثير من الدراويش العجم [5]. وهذه الخوانق تختلف عن الأربطة التى غالبًا ما تكون خارج المدن، منها الرباط الكائن بدير الطين الواقع على طريق الحج [6]. وكانت معظم زوايا أخميم تخص الطريقة الشاذلية [7]. كما نزل بزاوية الأفرام فى قوص ومر بزوايا كثيرة فى الأقصر وإسنا [8]. كما أخبرنا بزوايا أخرى كثيرة نزل بها فى طريق عودته من المشرق إلى المغرب.

---

(١) انظر: تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ص ٤٢، بيروت، ١٩٨٥.

(٢) نفسه ص ٤٨.

(٣) نفسه ص ٤٩.

(٤) نفسه ص ٤٨.

(٥) نفسه ص ٥٤.

(٦) نفسه ص ٦٣.

(٧) نفسه ص ٦٧.

(٨) نفسه ص ٦٨، ٦٩.

وفى فلسطين نزل بخانقاه أبى عبد الله الغرناطى الخاصة بطائفة الرفاعية، وقد صحب شيوخها ولبس خرقتهم (١).

أما أهم زوايا الشام، فتلك التى بنيت قرب قبر الصحابى أبى عبيدة ابن الجراح (٢)، وزاوية الإبراهيمى بحصن الاكراد (٣). وفى إنطاكية عدّد ابن بطوطة زوايا كثيرة (٤). وفى مدينة صهيون نزل بزاوية أسست بجوار قبر العابد عيسى البدوى (٥). وفى اللاذقية نزل بزاوية الصوفى الشهير إبراهيم بن أدهم (٦)، ولاحظ أن مزاره صار سوقًا موسمية (٧). وعدّد ابن بطوطة زوايا كثيرة بدمشق (٨) ذكر أنها سُميت خوانق كما هو الحال فى مصر (٩). وهذا راجع إلى خضوع الشام لحكم سلاطين المماليك فى مصر، وإن تميزت معظم خوانق الشام بتخليدها أسماء مشاهير أقطاب الصوفية.

وفى الحجاز لاحظ ابن بطوطة أن زواياها سميت بالأربطة، وأنها لا تقتصر على سكان الاقليم، بل إن معظم فقرائها كانوا من المجاورين الوافدين من أنحاء العالم الإسلامى خصوصًا من المغرب والأندلس (١٠). من

---

(١) نفسه ص ٧٨.
(٢) نفسه ص ٨٠.
(٣) نفسه ص ٨٤.
(٤) نفسه ص ٩١.
(٥) نفسه ص ٩٢.
(٦) نفسه ص ٩٥.
(٧) نفسه ص ٩٦ – ٩٨.
(٨) نفس المصدر والصفحات.
(٩) نفسه ص ١١٨.
(١٠) نفسه ص ١٢٧.

أهم هذه الرباطات رباط السدرة الذى يغص بمجاورين من مصر والشام على وجه الخصوص[1]، ورباط أبى الربيع الذى يتعيش فقراؤه من النذور[2]. ورباط كلاله الذى حظى بهبات عظيمة من سلاطين الهند [3].

أما بلاد اليمن فكان معظم زواياها للصوفية الزيدية، وقد اشتهرت بدراسة علم التوحيد[4].

أما زوايا ظفار فقد اشتهرت بمكانتها المهمة إذ كانت تجير اللائذين بها من عسف السلاطين [5].

وفى العراق وجدت زوايا خاصة بالشيعة وأخرى سُنّية. وقد امتازت الشيعية منها بوجود المدارس فضلاً عن «حسن عمارتها» [6].

وقد أسس معظمها فى منطقة النجف الأشرف وعرفت بثرائها ورسومها وطقوسها الخاصة، وقد قصدها المتشيعون من سائر أرجاء العالم الإسلامى [7].

أما التصوف السنى فمن أهم طوائفه الرفاعية الذين كان لهم زوايا فى سائر مدن العراق [8] خصوصاً فى البصرة التى اشتهرت زواياها بإكرام أبناء السبيل [9].

---

(١) نفسه ص ١٧٣.
(٢) نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفسه ص ١٧٤.
(٤) نفسه ص ٢٧٣.
(٥) نفسه ص ٢٨٧.
(٦) نفسه ١٩٨.
(٧) نفسه ص ١٩٩.
(٨) نفسه ص ٢٠٥.
(٩) نفسه ص ٢٠٨.

وقد جمعت فارس بين الأربطة والزوايا، وقد انتشرت الأولى على ساحل الخليج. أما الزوايا فمن أشهرها ما أقيم فى عبادان[1] وغيرها من مدن فارس. وقد أثنى ابن بطوطة على كرامات متصوفيها [2]، ولا غرو فبلاد الفرس هى موئل التصوف الإسلامى فى نشأته الأولى ومنها انتشر فى المشرق والمغرب.

أما آسيا الصغرى، فقد استعاضت نظام الزوايا بنظام آخر هو «نظام الأخيه» الذى نرى أنه ذو أصول بيزنطية عريقة. هذا النظام الذى غمر البلاد بمدنها وقراها[3]، والذى عبر عن نظام الفتوة الإسلامى الذى يعزى إلى على بن أبى طالب كمثل أعلى للفتيان فى النجدة والفروسية وإغاثة الملهوف ومعاونة الغرباء. ولا غرو فقد كان رجاله من الشبان غير المتزوجين الذين أسسوا مراكز لهم - أشبه بالزوايا - وأثثوها بالفرش وزودوها بالخيول. وقد ارتبط هذا النظام أيضًا بأصناف الحرف، فكان الفتيان يعملون نهارًا ويشترون بأجورهم ما تحتاجه الزاوية من أثاث وطعام وسروج وغيرها مما يحتاجه الوافد ومن الغرباء الذين وفروا لهم إقامة طيبة. وفضلاً عن إقامة الأذكار والتلاوات الدينية كانوا مولعين بالرقص والغناء[4].

وقد قدم الفتيان لابن بطوطة مساعدات جلى، فكانوا يتنافسون على استضافته وإرشاده فى تسفاراته عبر بلادهم، كما كانوا يقدمونه للحكام الذين بالغوا أيضًا فى إكرامه [5].

---

(١) نفسه ص ٢١٠.
(٢) نفسه ص ٢٢١.
(٣) نفسه ص ٣١٤.
(٤) نفسه ص ٣١٥.
(٥) نفسه ص ٣١٩.

وقد وقف ابن بطوطة على رسوم وعادات وأنماط حياتهم[1] التى سنعرض لها فى موضعها من الدراسة.

وما يعنينا فى هذا المقام أن هذا النظام كان على صلة بالطرقية الصوفية وخصوصاً الطريقة الرفاعية [2].

وفى آسيا الوسطى ظهرت تأثيرات التصوف الفارسى والطرقية العراقية خصوصاً الطريقة الرفاعية. وقد امتازت زواياها بالاعتماد فى تمويلها على هبات السكان من الخيل والبقر والغنم [3]. كما اشتهرت بتخليد أسماء الفقهاء الأجلاّء كالعلاّمة الزمخشرى الذى دُفن بخوارزم [4].

أما بلاد الهند، فقد كثرت زواياها خصوصاً على امتداد الطرق التجارية «فلا يفتقر المار بها إلى حمل زاده فى الطريق» [5].

ولما أوفد ابن بطوطة فى سفارة من قبل أحد سلاطين دهلى إلى بلاد الصين، لاحظ أن الجالية الإسلامية بالصين كان لها مساجدها وزواياها التى اعتمدت فى تمويلها على التجار[6].

تلك وغيرها نماذج دالة على انتشار الطرقية الصوفية فى سائر

---

(١) نفسه ص ٣٢٠.

(٢) نفسه ص ٣٢٦.

(٣) نفسه ص ٢٦٤.

(٤) نفسه ص ٤٠١.

(٥) نفسه ص ٤٩٨.

(٦) نفسه ص ٧٢٣.

أقاليم الشرق الإسلامي، وصفها ابن بطوطة وقارن أحيانًا بينها وبين مثيلاتها فى المغرب والأندلس، تلك التى كان الجهاد هدفها الرئيسى [1].

أما عن المحور الثانى الخاص بالجهود الرسمية والشعبية فى تأسيس الزوايا، فقد قدم ابن بطوطة صورة واضحة وشاملة فى هذا الصدد.

إذ بيَّن أن السلاطين قاموا بالدور الأساس فى بناء الزوايا والإنفاق عليها. ويعزى ذلك - فى تقديرنا [2] - إلى عدة أسباب، منها أن معظم الحكام فى هذا العصر كانوا ينتمون إلى عناصر بدوية كان إسلامها سطحيًا، فاعتبروا المبالغة فى تشييد المؤسسات الدينية تعبيرًا عن نزعة التدين. ومنها أن أغلبهم تولى السلطنة قسرًا، فحاولوا استرضاء رجال الدين لإكساب حكمهم طابع المشروعية. ومنها أن ظاهرة الطرقية بجنوحها نحو الغيبية والسلبية تشكل تيارًا غير معارض للسلطة، فعكفوا على نشره وترويجه. ومنها أخيرًا اعتقادهم فى كرامات الأولياء وخوارق الصوفية فحاولوا استرضاءهم من قبيل التبرك وذلك بإنشاء الزوايا ووقف الحبوس لتمويلها.

وقد قدم ابن بطوطة من النصوص ما يزكى هذا التفسير، إذ ذكر أن السلطان محمد بن قلاوون أكثر من تشييد الزوايا بالقاهرة والأقاليم [3]. وهو

---

(١) نفسه ص ٧٦١، ٧٦٦.

(٢) عن مزيد من المعلومات راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، جـ ٣، القاهرة ١٩٩٢.

(٣) تحفة النظار ص ٩٥.

تقليد أخذ به السلاطين السابقون واللاحقون. فالسلطان بيبرس الجاشنكير يعزى إليه إنشاء الخانقاة البيبرسية [١]. ولكسب ولاء رعاياه أسس السلطان محمد رباطًا في الأراضي المقدسة بين الصفا والمروة [٢]. ولقد عول سلاطين المماليك في الهند على اتّباع سياسة أقرانهم في مصر والشام [٣].

وعلى غرار السلاطين أسست زوجاتهم خوانق وزوايا وأربطة «جعلن فيها الطعام للوارد والصادر[٤]» تستوى في ذلك نساء سلاطين الهند وبلاد التركستان [٥].

ويدهي أن يحذو الأمراء حذو سلاطينهم [٦]، خصوصًا في إيران حيث دأبوا على إقامة الرباطات «لخدمة المسافرين[٧]». أما أمراء آسيا الصغرى فقد تنافسوا في تشييد الزوايا والمغالاة في تزيينها، حتى ليذكر ابن بطوطة أن الأمير فخر الدين أسس زاوية تعد «أحسن ما رأيت في تلك البلاد»، «وجعل النظر فيها لولده والإشراف لمن أقام بالزاوية من الفقراء»[٨].

وعلى غرارهم فعلت زوجاتهم، إذ أن إحداهن أسست زاوية بخوارزم «فيها الطعام للوارد والصادر[٩]».

---

(١) نفسه ص ١٢٩.
(٢) نفسه ص ١٦٢.
(٣) نفسه ص ٥٨٥.
(٤) نفسه ص ٥٧٣.
(٥) نفسه ص ٢٣٢.
(٦) نفسه ص ٨٤.
(٧) نفسه ص ٢٢٢.
(٨) نفسه ص ٣٤٨.
(٩) نفسه ص ٤٠٤.

كما أسس الولاة والقضاة خوانق وزوايا كثيرة، نذكر منهم – على سبيل المثال – أمير مدينة أصفهان المسمى خواجه كافى والمعروف بثرائه الذى أهله للإنفاق «فى عمارة الزوايا وإطعام أبناء السبيل[1]».

وقد تبارى الموسرون – وخصوصاً من كبار التجار [2] – فى تأسيس الزوايا والإنفاق عليها من أموالهم، مثال ذلك أحد أثرياء مدينة ترمذ، والتاجر المعروف فى فارس خواجه إسحق [3] الذى أسس زاوية «يطعم فيها الوارد والصادر وينفق فيها على الفقراء[4]».

ونظراً لانتشار الطرقية فى الغرب الإسلامى وانتشار طوائفها فى الشرق، وجدت زوايا فى الشرق أسسها مغاربة وأندلسيون. فالشيخ المغربى عبد الواحد المكناسى أسس زاوية بقوص فى صعيد مصر [5]. والفقيه الأندلسى برهان الدين أسس زاوية بإحدى مدن الصعيد[6]. كما أسس غيرهما زوايا بالشام وأربطة بالحجاز [7].

بل إن بعض اللصوص وقطاع الطرق ممن تابوا حاولوا التكفير عن جرائمهم [8] بإنشاء الزوايا. ذكر ابن بطوطة أن أحد لصوص سجستان

---

(١) نفسه ص ٢٢٢.
(٢) نفسه ص ٢٢٤.
(٣) نفسه ص ٤٢٢.
(٤) نفسه ص ٦٣١.
(٥) نفسه ص ٦٨.
(٦) نفسه ص ٦٩.
(٧) نفسه ص ٨٢.
(٨) نفسه ص ٣٢.

«كان له جماعة من فرسان الأعراب والأعاجم يقطع بهم الطريق، وكان يبنى الزوايا ويطعم الوارد والصادر». وقد أثر عن بعضهم الكرامات والإتيان بالخوارق بعد توبتهم[1].

هكذا كشف ابن بطوطة عن الجهود الرسمية وغير الرسمية فى تأسيس الزوايا والأربطة وقدم صورة لا نجد لها نظيراً فى المصادر الأخرى.

أما عن المحور الثالث الخاص بنظم الطرقية ورسومها وطقوسها، فالمعلومات غزيرة بصددها فى المصادر. لكن ابن بطوطة قدم الجديد فى رحلته نثبته على النحو التالى:

كشف ابن بطوطة عن مصادر تمويل الزوايا وإعاشة الفقراء بها. فضلاً عن الهبات والنذور والأموال التى يتبرع بها الأفراد، وقف على مصدر هام هو الأوقاف والحبوس السلطانية سواء أكانت مزارع أو أسواق، فضلاً عن الهبات والعطايا والمنح السلطانية المالية والعينية. ومن هذه الهبات أن السلاطين [2] «جعلوا للوارد إلى الزوايا كسوة كاملة ومائة درهم يوم

---

(١) ذكر ابن بطوطة أن أحد اللصوص اعتاد أن يعاقر الخمر مع ستين من رفاقه الذين اتفقوا فيما بينهم أن تكون سهراتهم بالتناوب فى منازلهم. فلما تاب وقدم رفاقه إلى داره ليلة توبته جعل الخمر فى قوارير. فلما أرادوا احتساء الخمر فتحوا إحدى الزجاجات فوجدوا ما بداخلها حلوا، وهكذا كان الحال مع بقية القوارير. فلما كلموا صاحب الدار فى الأمر قال لهم إنه تاب وأقسم أن هذا الشراب هو الذى كانوا يشربونه فيما تقدم. فتابوا جميعاً وبنوا زاوية انقطعوا فيها للعبادة.

انظر : تحفة النظار ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) نفسه ص ٣٤٨.

قدومه وثلاثمائة درهم يوم سفره والنفقة أيام مقامه وهى الخبز واللحم والأرز المطبوخ بالسمن والحلواء». كما كشف ابن بطوطة عن الكثير من الطرق الصوفية الواردة إلى المشرق من المغرب وفرق بينها وبين الطرق ذات الأصل الفارسى. هذا بالإضافة إلى تسرب بعض الطرق العراقية إلى أسيا الصغرى. وأخيراً تمييزه بين الطرق الصوفية السنية والشيعية (١).

بالمثل قدم معلومات جد هامة عن ظاهرة (٢) «الأخية» التى انتشرت بآسيا الصغرى؛ موضحاً صلاتها بالطرقية وأصناف الحرَف عاقداً الصلة بينها وبين نظام الفتوة الذى عرفه الشرق الإسلامى والذى عرف فى المغرب أيضاً باسم «نظام الصقورة».

كما وصف ملابسهم وشعاراتهم وأسلحتهم وأبواقهم وطبولهم وحدد طقوسهم ورسوم نظامهم. هذا بالإضافة إلى مراتبهم وسلطات أمراء طوائفهم ومن يقوم على أمر زواياهم من الشيوخ والأئمة والمؤذنين والخدم والعبيد(٣). كذلك بيَّن كيفية إدارة الزوايا وتعيين الموظفين القائمين على الإنفاق والمشرفين على الخدم والطباخين والسقائين والفراشين (٤). وعدد أسماء شيوخ طوائفهم ومدى سلطاتهم على الزوايا التابعة لهم (٥). وأبان مكانتهم عند السلاطين والأمراء الذين غالبًا ما اختاروا منهم حكامًا على المدن (٦). وأخيراً كشف عن الصلة بينهم وبين شيوخ الصوفية التقليدية الذين كانوا ينتسبون إلى الطريقة الرفاعية (٧).

(١) نفسه ص ١٩١.
(٢) نفسه ص ٣٢٠.
(٣) نفسه ص ٣٢٢.
(٤) نفسه ص ٢١٣.
(٥) نفسه ص ٢١٤.
(٦) نفسه ص ٣٢٥.
(٧) نفسه ص ٣٢٦.

بل تغلغل ابن بطوطة إلى طبيعة الحياة داخل زوايا الفتيان من إقامة الشعائر وقراءة الأوراد إلى الرقص والسماع. كذلك أوضح طقوس الجلوس فى الزواية حسب المراتب [1].

وأمدنا ابن بطوطة بمعلومات جد مهمة وضافية عن نظام «المجاورة» بمكة وأفاض فى الحديث عن خلوات المجاورين وطوافهم بالحرم وتدارسهم أمور الدين[2].

كما ربط ابن بطوطة بين اختيار مواضع إقامة الزوايا وبين مشاهير الصحابة وأقطاب الصوفية الذين ينتمون إلى الإقليم [3].

وأخيراً أبان عن موقفه من الطرق الصوفية والفقراء. وهو موقف المحبِّذ المعجب حيث قال «لله دَرُّهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيثارهم وأعظم شفقتهم على الغريب وألطفهم بالوارد وأحبهم فيه وأجملهم احتفالاً بأمره [4]».

وفيما يتعلق بمحور الكرامات وتعبيره عن البنية الفكرية للعصر؛ أفرد ابن بطوطة صفحات كثيرة عن الخوارق والكرامات والمعجزات المنسوبة إلى الأولياء مدعماً إياها بوقائع عاينها أو أحداث وقعت له.

من هذه الوقائع ما رواه عن كرامات الشيخ خليفة «صاحب

---

(١) نفسه ص ٣١٥.

(٢) نفسه ص ١٧٢، ١٧٣.

(٣) نفسه ص ٤٨.

(٤) نفسه ص ٣٤٥.

المكاشفات حيث أثر عنه أنه كان يغادر مجلسه بالأسكندرية ويتوجه لتناول اللبن والتمر فى الديار المقدسة ثم يعود إلى المجلس[1]...

وقد ذكر ابن بطوطة أنه حين التقى به أخبره الشيخ – دون سابق علم – بأنه سيسوح فى العالم الإسلامى حتى يصل إلى الهند حيث سيلتقى بها بأحد الأولياء، وهو ما حدث بالفعل[2].

روى أيضاً عن كرامة أحد الأولياء وكان بلا لحية فعنفه القاضى «فزعق ورفع رأسه فإذا هو لحية سوداء عظيمة [3]».

وفى الشام روى كرامة صوفى استشعر أصحابه الجوع فأمرهم بالتوجه إلى مكان معين، فلما وصلوا إليه «وجدوا حماراً وحشياً ذبحوه وشووه وأكلوا [4]».

وفى نيسابور التقى بشيخ آخر أخبره بأن خادمه سيلوذ بالهرب، وقد تحقق ذلك بالفعل حسب شهادة ابن بطوطة [5].

وفى الحجاز أساء أحد الأمراء معاملة الصوفية فأصيبت دوابه بمرض عضال، وحين اعتذر لهم «أراقت ما كان فى أجوافها وبرأت مما أصابها [6]».

---

(١) نفسه ص ٣٩.
(٢) نفسه ص ٤٠.
(٣) نفسه ص ٥٠.
(٤) نفسه ص ١٠٠.
(٥) نفسه ص ٤٣٣.
(٦) نفسه ص ٧٤.

وفى أصفهان أبلغه أحد الصوفية أنه بلغ منيته فى الدنيا ولن يبلغها فى الآخرة إلا إذا تصوف، وقد تحقق ذلك بالفعل (١).

روى أيضًا أن نفسه تاقت «لجبة» من نوع ثمين، وعلى التوّ دخل عليه صوفى فقير حقق بغيته (٢).

كما ذكر أن حاكمًا ظالمًا اضطهد أحد الصوفية وسلط عليه كلابًا متوحشة لنهشه، لكن الكلاب حين عاينته ولّت أليفة (٣).

وفى الهند روى عن صوفى أهداه «فرجية» وتنبأ بأن أحد الكفار سيسلبه إياها إبان رحلته، وتحقق كشفه لما وصل ابن بطوطة إلى بلاد الصين (٤).

وفى شيراز نزل أحد الزوايا وود لو أن معه مصحفًا يرتل فيه القرآن، وعلى التو فاجأه صوفى بإلقاء مصحف بين يديه (٥).

ولم تقتصر تلك الكرامات على الصوفية من السنة، بل انسحبت كذلك على صوفية الشيعة فأورد كيف كان المرضى يأتون من كل فج إلى قبر على ابن أبى طالب فى ليلة «المحيا» فيتعبدون نصف الليل، وينامون النصف الآخر ويستيقظون وقد برأت عللهم (٦).

---

(١) نفسه ص ٢١١.

(٢) نفسه ص ٢٢١.

(٣) نفسه ص ٢٢٥.

(٤) نفسه ص ٧٠١.

(٥) نفسه ص ٢٣٦.

(٦) نفسه ص ١٩٩.

كما روى ابن بطوطة عن خوارق معروفة للصوفية كاقتحام النيران وشج الرؤوس وما شابه ذلك من أمور اشتهر بها الرفاعية [١]. تلك الروايات وغيرها كثير رواها ابن بطوطة عن خوارق وكرامات الصوفية تميط اللثام عن ظاهرة هامة شهدها العالم الإسلامى إبان عصر الانحطاط بعد أن وئدت التيارات العقلانية وسادت الاتجاهات النصية والغيبية.

أما عن دور الطرقية فى المجتمعات العربية الإسلامية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتعليمياً وثقافياً، فقد أمدتنا رحلة ابن بطوطة بمعلومات جد هامة.

فعلى الصعيد السياسى أوضح ابن بطوطة مكانة الصوفية عند السلاطين الذين لم يدخروا وسعا فى إرضائهم وتوقير شيوخهم. فالأمير سيف الدين يلمك المملوكى كان يواظب على زيارة زاوية الشيخ أبى النجاة بمدينة فوه بمصر لنيل بركات شيخها أبى عبد الله المرشدى. ولم يتقاعس عن مجالسة الفقراء بها ومشاركتهم الطعام [٢].

والأمير أبو نمى أمير مكة كان يحرص على استرضاء الصوفية ويغدق من ماله الخاص على المجاورين[٣]. وكان سلطان شيراز أبو إسحق يلجأ إلى مشايخ الصوفية للاسترشاد بهم فى أمور المدينة ولم يجد غضاضة فى البوح إليهم بمشكلاته الخاصة مع أفراد أسرته [٤]. ولا غرو فقد فوض إليهم الفصل فى المنازعات بين العناصر المتصارعة فى المدينة [٥].

---

(١) نفسه ص ٢٠٥ ، ٢٠٦.

(٢) نفسه ص ٤٤ ، ٤٥.

(٣) نفسه ص ١٧٤.

(٤) نفسه ص ٢٢٦.

(٥) نفسه ص ٢٢٨.

وفى اليمن اعتبرت الزوايا أماكن محرمة يلوذ بها خصوم السلاطين فلا يستطيعون النيل منهم [1].

لقد حرص السلاطين والأمراء أن يكون الصوفية فى عيون مجالسهم وكانوا يبالغون فى مد الأسمطة لماكلهم. كما كان شيوخ الصوفية يستثمرون هذه المكانة كى ينفق السلاطين والأمراء على الزوايا وإكرام الوافدين من الغرباء إليها [2].

هذا فضلاً عما قاموا به من تقديم النصائح والمواعظ للحكام، وكان أكثرهم يستجيبون ويذرفون الدموع بين أيديهم إظهاراً للتوبة والتكفير عن الآثام [3]. ووصل نفوذ الصوفية عند السلاطين إلى حد ردع الظَلَمة منهم، حتى ليذكر ابن بطوطة أن جماعة من الصوفية اقتحموا دار أحد الحكام وأقاموا عليه حد السُكر [4].

وما كان هؤلاء الأولياء يستجيبون للهدايا والإنعامات التى يغدقها الحكام عليهم مؤثرين حياة الزهد والنسك. بل منهم من [5] رفض مقابلة هؤلاء الحكام فى زواياهم وعزفوا عن مجرد الحديث معهم [6]. بالمثل كانوا يرفضون المثول بين أيديهم فى قصورهم ويؤثرون اللقاء فى الزوايا [7].

---

(١) نفسه ص ٢٧٨.

(٢) نفسه ص ٣٦٨.

(٣) نفسه ص ٤١٤.

(٤) نفسه ص ٢٩٤.

(٥) نفسه ص ٤٨٤.

(٦) نفسه ص ٣٩٤.

(٧) نفسه ص ٥٤٦.

ولا غرو، فقد تزلف السلاطين إليهم يطلبون الصفح والغفران ويسألونهم الدعاء [1]. كذلك حرص بعض السلاطين الأتقياء [2] على اتخاذ مبعوثين وسفراء من مشايخ الصوفية. بل إن ابن بطوطة نفسه حين تصوف ووهب ماله للفقراء، استدعاه سلطان دهلى [3] وبعث إليه بالخلع والهدايا السنية [4]، وعيَّنه قاضيًا ثم بعثه سفيرًا إلى بلاد الصين [5].

هكذا شكل شيوخ الصوفية قوة روحية ومعنوية خففت من جور الحكام خلال عصور اتسمت بالظلم والطغيان.

أما عن الدور الجهادى للزوايا فى الشرق الإسلامى؛ فلم يشر إليه ابن بطوطة قط على عكس ما أورده عن زوايا المغرب والأندلس [6]، وإن أورد إشارات ضئيلة عن دورها فى نشر الإسلام فى المناطق الثغرية. فقد ذكر – على سبيل المثال – أن الشيخ الصوفى جلال الدين التبريزى أسلم على يديه أهل الجبال فى الإقليم الذى بنى فيه زاويته [7].

وعلى الصعيد الاقتصادى أثبت ابن بطوطة دور الزوايا فى تقديم

---

(١) نفسه ص ٥٠٥.

(٢) نفسه ص ١٧٦.

(٣) نفسه ص ٤٨٤.

(٤) نفسه ص ٥٩٧.

(٥) نفسه ص ٥٩٨.

(٦) نفسه ٧٦٦.

(٧) نفسه ص ٧٠٠.

الخدمات على طول الطرق التجارية «فلا يفتقر القادم إلى حمل زاد في الطريق» (١).

كما أوضح ابن بطوطة أمثلة ضافية عن الدور الاجتماعي للطرقية؛ حيث قدمت الزوايا مأوى للفقراء وملاذًا للمعوزين في عصر اتسم بالقحط والمجاعات. هذا فضلاً عن دورها في التواصل الاجتماعي والحضاري حيث كانت ملتقى للغرباء يأوون إليها من كل حدب وصوب. كذلك كانت عاملاً هامًا في إقرار الأمن خلال عصر غص باللصوصية وقطع الطرق (٢).

ورحلة ابن بطوطة تقف شاهدًا على ما قدمته الزوايا من دور اجتماعي وحضاري؛ حيث كانت الزوايا مستقرًا لإقامته خلال تسفاراته، وحيث لاقى من العلماء والأولياء جموعًا غفيرة في الزوايا التي حل بها.

وهذا يقود إلى الحديث عن دور ثقافي وتعليمي اضطلعت به الزوايا في هذا العصر. فضلاً عن المواعظ والأذكار والعبادة اضطلعت بعض الزوايا بمهمة تعليم الصغار وتحفيظهم القرآن الكريم خصوصًا من أبناء الفقراء واليتامى (٣). ولا غرو فقد ألحقت المدارس ببعض الزوايا، حتى أن لفظ «مدرسة» قد ورد عند ابن بطوطة مرادفًا للفظ «زاوية» في بعض الأقاليم التي زارها (٤). وهذا يفسر لماذا كان بعض شيوخ الصوفية علماء وفقهاء في

---

(١) نفسه ص ٤٩٨.

(٢) نفسه ص ٣٤٣.

(٣) نفسه ص ١٧٣.

(٤) نفسه ص ١٩٨.

علوم الدين [1]. ولماذا كانت بعض الزوايا منابر للحوار والجدل فى علم الكلام، خصوصًا تلك المنسوبة إلى الشيعة [2].

صفوة القول أن ظاهرة الطرقية برغم سلبياتها المعروفة التى أشرنا إليها سلفًا، انطوت على بعض الإيجابيات، وهو ما كشفت عنه رحلة ابن بطوطة بامتياز.

---

(١) نفسه ص ٢٣٤.

(٢) نفسه ص ٢٧٣.

أثر الآيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات الفـرق الإســـلامية

تستهدف هذه الدراسة تبيان تأثير الأيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات فرق المعارضة فى الإسلام. ولما كان مصطلح الأيديولوجيا لايزال مضببًا فى أذهان الكثيرين الذين يستخدمونه ويوظفونه فى كتاباتهم وأدبياتهم، إلى حد حكم أحد الباحثين بأنه مصطلح «غير برىء»، لذلك تتصدى الدراسة لمحاولة تفسير دلالاته معولة على نقد بعض الكتابات الرائدة فى هذا الشأن. كذلك ترمى الدراسة إلى محاولة عقد مقارنة بينه وبين مصطلح «الدعوة» الذى جرى استخدامه فى كتب التراث ويجرى توظيفه من لدن المحدثين - فى بعض الأحيان - توظيفًا خاطئًا كذلك.

ولما كانت فرق المعارضة ذات «دعوات» سرية اختلطت خلالها الأفكار والعقائد والمبادىء بالسياسة، حامت الشكوك حول ما تنطوى عليه من حقائق على الصعيد المعرفى، وهو ما يمكن - إجرائيًا على الأقل - افتراض صلة ما بين «أدلجة» الأفكار وبين التشكيك فى مصداقيتها.

كل ذلك قمين - فيما نرى - بإضفاء نوع من المشروعية على ما تتصدى إليه هذه الدراسة العجلى لمحاولة «تنوير» تلك المصطلحات، خصوصًا مصطلح «الأيديولوجيا» ومصطلح «الدعوة». ومحاولة الباحث ولوج هذا الموضوع المبهم لا تطمح إلى أكثر من توصيف الإشكالية وإلقاء بعض الضوء على ملابساتها التاريخية.

بخصوص مصطلح «الأيديولوجيا» نرى أن سر إلغازه كامن فى كونه لا يعبر عن واقع ملموس بقدر ما ينطوى على تصورات لهذا الواقع من خلال «مخيال» الدارس الذى يعكس ثقافته وأفكاره حول هذا الواقع. لقد رأى البعض أن مفهوم هذا المصطلح يتمثل فى «تاريخ الأفكار» الممثلة لحقبة تاريخية بعينها والتى تكون فى حصادها النهائى تنظيراً لبنيات تلك الحقبة سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا وأخلاقيًا وثقافيًا.

على أن هذه «الأفكار» بدورها خاضعة للتعديل حسب معطيات التغيير فى هذا الواقع وتراكم «المعرفة» الناجم عن التطور التاريخى من جهة وما يطرأ على «مخيال» الدارس نفسه من تطورات وتعديلات ومراجعات.

حجر الزاوية فى الإشكالية من ثم يكمن فى المفارقة المعرفية بين التصورات الذاتية للواقع وبين الواقع الموضوعى فى حد ذاته. وعلى ذلك فلا يمكن الحديث عن «أيديولوجية» ثابتة، إنما تتنوع الأيديولوجيات بخصوص واقع محدد بتنوع مصالح وثقافات وأهواء من ينشدون معرفة هذا الواقع.

لذلك لا نرى ما يراه أحد الدارسين (١) بأن مفهوم الأيديولوجيا هو «الأفق الذهنى الذى يحدد الفكر الإنسانى فى عصر من العصور». كما لا نوافق على التعريف الفرنسى للمصطلح بأنه «علم الأفكار»، نظرًا لانتهاك صفة العلمية بتأثير الذاتية الكامنة فى طبيعة «مخيال» صاحبها.

ولعل ما يؤخذ على التعريف الأسبق أن «الآفاق الذهنية» تتعدد – لا تتوحد – فى رؤية عصر واحد، بحيث يمكن الحديث عن «أيديولوجيات» لا أيديولوجية واحدة.

وربما كان التعريف الماركسى أقرب ما يكون إلى الصحة، حيث

---

(١) انظر: عبد الله العروى: مفهوم الإيديولوجيا، ص ١٠، بيروت ١٩٨٨.

يلخص مفهوم الأيديولوجيا فى «تصور الإنسان عن الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها». ولكننا نأخذ على هذا التعريف قوله بكون «الأيديولوجيا» مخطئة بالضرورة فى المجال المعرفى. فالماركسية نفسها التى تنسب إلى نفسها صفة العلم الموضوعى، أيديولوجية ليس إلا. وليس كل «الأيديولوجيا الألمانية» التى تصدى ماركس لدحضها كافرة بالحقيقة، خصوصاً إذا ما أدركنا أن العلم الماركسى امتداد طبيعى للفكر الألمانى وليس قطيعة معه.

لذلك أيضاً نخالف الأستاذ العروى [1] – مرة أخرى – حين يذهب إلى أن الأيديولوجيا محض «قناع» زائف يخفى نوايا حقيرة ولئيمة. قد يكون ذلك صحيحاً فى كثير من الأحيان، لكن لا نستطيع أن نصادر على أن بعض الأيديولوجيات تنطوى على كثير من الحقائق، فليست الأيديولوجيا – بالضرورة – منافية للعلم الموضوعى – خصوصاً إذا ما تعلق موضوع هذا العلم بالإنسانيات – لأن العلم الموضوعى يجمع بين المعرفة والتاريخ. فالثابت أن الأيديولوجيا كذلك تجمع بينهما. بل إن تحليل الأيديولوجيا – حتى فى جانبها الزائف – يكشف عن أبعاد معرفية وتاريخية.

نحن نعتقد بأن «التوظيف السياسى» للأيديولوجيا هو الذى يفت فى مصداقيتها المعرفية. ذلك أن المضمون المعرفى الصحيح قد يسخر سياسياً بما يخدم الأهواء التى تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع من قبل المتلقى. لكن تبقى الأيديولوجية متضمنة حقائق معرفية.

وينسحب ذلك على الماركسية نفسها، فتحليلها للتاريخ كما تتضمنه

---

(١) نفس المرجع والصفحة.

«المادية التاريخية» صحيح كل الصحة لأنه نتيجة استقراء علمي لا اجتهاد تأملي أو وهم انطباعي. لكن دخول الماركسية التاريخ - وهنا يظهر دور التوظيف السياسي - أسفر عن أخطاء واضحة في تصوراتها، كما أثبتت الأحداث الأخيرة في الاتحاد السوفيتي وشرقي أوروبا.

لنحاول على هدى تلك الرؤية تطبيق مقولاتها على الاصطلاحات المتعلقة بالفرق الإسلامية ذات «الدعوات» المذهبية، بهدف تبيان تأثير البعد السياسي في صياغة تلك المصطلحات.

ونكتفي في هذا الصدد بضرب مثلين، أحدهما خاص بتسميات تلك الفرق، والآخر يتعلق بدعواتها المذهبية.

وأول ما نلاحظه بخصوص الفرق الإسلامية أنها انطلقت في أبنيتها النظرية من الإسلام، ومع ذلك اختلفت في عقائدها ومبادئها وآرائها. ويرجع هذا الاختلاف إلى توظيفها للإسلام كأيديولوجية. بمعنى أن البعد السياسي - المؤسس على ركائز سوسيو - اقتصادية هو الذي خلق هذا التباين. فالقرآن - كما يقول علي بن أبي طالب - حمّال أوجه، والحديث النبوي - رغم تمحيصه لكشف الصحيح من المنتحل - ظل مثار خلاف حتى بين محدّثي أهل السنة أنفسهم، حتى أن بعض فرق المعارضة لم تعتمد إلا الأحاديث المروية عن أئمتها. لذلك اعتمدت فرق المعارضة آلية التأويل لدحض اتهامات أهل السنة، ذلك أن الأخيرين لم يتورعوا عن انتحال أحاديث نبوية تكفر فرق المعارضة. لذلك لم يخطيء أحد المفكرين (١) المعاصرين حين حكم

---

(١) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد - من العقيدة إلى الثورة، مجلد ٥، ص ٥٣٥، القاهرة ١٩٨٨.

بأن التوظيف الأيديولوجي للإسلام جعل أهل السنة يعتبرون خصومهم السياسيين «مجوسًا ومرتدين»...

ولم تقتصر «أدلجة» الإسلام على أهل السنة، بل سلكت المعارضة الطريق نفسه. فقد روى حديث – مشكوك في صحته – عن افتراق الأمة إلى سبعين فرقة – أو أكثر – كلها هالكة إلا واحدة فقط هي الناجية. وبديهي أن تعتبر كل فرقة نفسها هي الفرقة الناجية وحدها. وغالبًا ما كانت تلك الفرقة هي «فرقة السلطان» [1]. وبدهي أيضًا أن تلون خطابها بما يخدم دعاويها الأيديولوجية وأهدافها السياسية. لذلك يتمتع الخطاب الإسلامي عمومًا – والسلفي خصوصًا – «بقوة تجييش هائلة لكنه مع ذلك عاري من الصحة تمامًا» [2].

وما نلاحظه أيضًا أن المعارف المستندة إلى كتب الفرق مشكوك في صحتها حتى ما يتعلق منها بعلم الكلام الذي يتناول أصول العقيدة. وحق للبعض[3] الحكم بأنه خال من العلم تمامًا ويدخل في إطار الأيديولوجيا «فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخًا لعلم الكلام». فعلم أصول الفقه أيضًا عولت عليه الفرق من أجل تحديد فعالياتها وديمومتها في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية [4]. كما وظف علم المنطق وعلم اللغة لنفس الأغراض والأهداف[5] .

(١) نفسه ص ٥٣٦.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص ٢٤٧، بيروت ١٩٨٦.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٥٩.

(٤) محمد أركون: المرجع السابق، ص ٨١.

(٥) عبد الله العروي: المرجع السابق، ص ٢٠.

ويخيل إلينا أن مواقف فرق المعارضة جاءت كردود أفعال لموقف أهل السنة، ففى خلال القرون الإسلامية الباكرة دعم أهل الحديث رؤاهم السياسية بالآراء النظرية وأصبح خطابهم يمثل الخطاب الأصولى البرىء - فى نظرهم - والذى تقاس عليه الخطابات الأخرى(1). وحين جرى تأسيسه النظرى على يد الأشعرى والغزالى - حجة الإسلام - أصبح من الناحية العلمية يمثل الخطاب السائد نظرًا لهيمنة السلطات السُّنِّيَّة على الحكم. واكتسب بفضل النقل والتواتر والغلبة طابعه المشروعى(2) .

وهذا يعنى أن علم التاريخ نفسه الذى وضع «المؤرخون الرسميون» قواعده فى ظل النظام العباسى السنى مفتقر لصفة التاريخية، ذلك أن التاريخ أصبح كذلك موجهًا بحديث الفرقة الناجية (3) .. ولا غرو إذ أصبحت نشأة هذا العلم مقترنة «بصور فنية أقرب إلى الشعر منها إلى العلم وأدنى إلى الخيال منها إلى الواقع» (4). ولعل هذا ما جعل فقيهًا مبرزًا مثل ابن عربى يشكك فى مصداقيته لا لشىء إلا «لأن التاريخية وضعته لإرضاء الملوك»(5).

لقد حدث خلط بين القيمة والتاريخ. وجرى انتهاك التاريخ من قبل الفرق جميعًا - إذ كان من المنطقى ألا تستسلم المعارضة للسلطة فكريًا

(1) محمد أركون: المرجع السابق، ص81.
(2) نفسه، ص 85.
(3) حسن حنفى: المرجع السابق، ص 560.
(4) نفسه، ص 566.
(5) انظر: المؤلف: الحركات السرية فى الإسلام، المقدمة، بيروت 1973.

وهى التى ناطحتها سياسيًا وعسكريًا - فمن أجل كسر ما نسب حولها من حصار عقائدى حاولت دعم مواقفها العقائدية بالمثل، فانبرت تصحح الخطأ بالخطأ، وأصبح الوقوف على الحقيقة أمرًا صعب المنال.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فنظرًا للعداوة والخصومة المتأصلتين بين فرق المعارضة نفسها عولت على اقتباس أسلوب التكفير من أهل السنة. فالخوارج يكفرون الشيعة، والشيعة يكفرون المرجئة... وهلم جرا. بل إن الانشقاقات المذهبية داخل الفرقة الواحدة أفضت إلى تكفير المخالفين داخل المذهب الواحد (١).

لذلك ننبه إلى خطورة الاعتماد على كتب الفرق فى استخلاص حقائق التاريخ، بالمثل ننوه بأن كتب تاريخ الفرق لم تنج من نفس الآفة، «فكلام الأقران فى بعضهم البعض لا يعبأ به ولاسيما إذا لاح أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد» كما ذكر الذهبى. وفى نفس المعنى يقول المقبلى «وقد صار كل من الفرق يحكى الشر عن مخالفه ويكتم الخير، بل يروى الكذب والبهت». وبديهى أن يتفاقم الخطب «عندما استفحل أمر التقليد وعوملت أقوالهم المبتدعة معاملة أقوال المعصوم ونصوص الكتاب» على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود. وهو أمر يؤدى إلى «انسدال الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات فى العلم والمعرفة» (٢).

وسط تلك الحجب والشكوك جرت صياغة تسميات واصطلاحات

---

(١) راجع: للمؤلف: الخوارج فى بلاد المغرب، ص ٢٦، ٢٧، القاهرة ١٩٩٦.

(٢) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٧، ٨.

الفرق الإسلامية، وهو أمر يبرز تأثير الأيديولوجيا فى تضبيب المعرفة فلنحاول أن نضرب بعض الأمثلة الدالة فى هذا الصدد.

فمصطلح الشيعة ارتبط بأحداث الفتنة الكبرى، وعلى وجه التحديد بعد قبول على بن أبى طالب التحكيم وخروج الخوارج عليه، فمن بقى فى معسكره عرفوا لذلك بشيعة علىّ (١).

وعلى ذلك تسقط كل الدعاوى التى ترجع بالمصطلح إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث ذهب البعض إلى أن من كانوا مستضعفين قبل الإسلام - كعمار بن ياسر - ثم أسلموا، التفوا حول علىٍّ بعد إسلامهم وشكلوا شيعته. كما ذهب البعض الآخر إلى أن توقيت ظهور هذه الفرقة مرتبط بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث قال الشيعة بأحقية علىّ فى الخلافة بعد الرسول.

على أن البناء الفكرى لتلك الفرقة حدث بعد معركة كربلاء وإقبال الفرس على التشيُّع. فقد صيغت مصطلحات التَقِيَّة والغيبة والتوقف والرجعة والوصية والمهدوية متأثرة بالموروث العقيدى الفارسى.

وخلال الصراع العلوى - الأموى ثم العلوى - العباسى انقسم الشيعة إلى عدة فرق كالزيدية والكيسانية والإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية، ثم انقسمت هذه الفرق أيضًا إلى أخرى متعددة نهلت جميعًا من التراث الوافد بعد حركة الترجمة، وإن انطلقت أيديولوجيًا من القرآن والسنة، حيث جرى تأويل آيات القرآن وانتحلت الأحاديث لتبرير المواقف السياسية.

نفسه، ، ص ٦٨.

ومن الغريب أن الحزب العباسى استعار مصطلح «الشيعة» من العلويين فأطلق الخلفاء العباسيون الأوائل على مؤيديهم مصطلح «شيعتنا»(1). ولعل هذا ما يدحض تأويل أهل السنة للمصطلح بما يعنى الفُرقة والتشرذم.

أما مصطلح «الخوارج»، فقد اختلفت الآراء حول أسباب صياغته، وفى كل الأحوال تظهر بوضوح تأثيرات الأيديولوجيا.

فمن قائل إن الخوارج أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية، انطلاقًا من الآية القرآنية الكريمة «ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها»، كدليل على اعتزال الخوارج كافة القوى التى أضرمت نيران الفتنة الكبرى.

على أن أهل السنة والشيعة رأوا فى المصطلح ما يفيد الخروج على الملة. وتحت تأثير هذا الاتهام أطلق الخوارج الأول على أنفسهم اسم «المُحكّمة» تأسيساً على مبدئهم المعروف «لا حكم إلا لله». كذا سموا أنفسهم «بالحرورية» نسبة إلى القرية التى اعتصموا بها بعد مغادرتهم معسكر على بن أبى طالب، وهى قرية حروراء.

وبعد انشقاقات الخوارج على أنفسهم إلى فرق متعددة، نسبت هذه الفرق تسمياتها إلى زعاماتها، فالإباضية نحتوا مصطلحهم من اسم زعيمهم عبد الله بن إباض، والصفرية من زياد بن الأصفر، والأزارقة نسبة إلى نافع بن الأزرق، والنجدات نسبة إلى نجدة ابن عامر الحنفى. وإن كان

---

(1) أحمد زكى صفوت: جمهرة رسائل العرب، جـ ٣، ص٢٧٧، ٢٤٢.

الإباضية المعاصرون يرفضون انتساب مذهبهم إلى الخوارج، فيرون أنه مذهب مستقل بذاته (١).

هكذا لعبت الأيديولوجيا دورها فى صياغة تسميات فرق الخوارج، وهو أمر لم يفطن إليه بعض الدارسين المحدثين حين رموا الخوارج بتهم ترد نشأة فرقهم إلى عقائد نصرانية ومجوسية (٢) ... وفى ذلك مصداق لحكم محمد أركون(٣) بأن الصراع السياسى بين الفرق أسفر عن «نظام ثقافى مغلق للإقصاء والاستبعاد، وهو أمر أصبح متوارثًا فى العقلية الإسلامية بحيث اتخذت شكل ذاكرة جماعية عتيقة ذات صراعات عنيفة».

أما اصطلاح «المرجئة»، فقد أطلقه عليهم خصومهم من الخوارج (٤)، نظرًا لوقوفهم موقفًا سياسيًا مائعًا من قوسى الصراع إبان الفتنة الكبرى. ونحن نرجح أن هذا الموقف ينم عن تبريرية انتهازية، وليس كما ذهب(٥)

(١) عن مزيد من التفصيلات راجع : محمود إسماعيل : الخوارج فى بلاد المغرب، ص ٢٤ ومابعدها.

(٢) راجع، عمر أبو النصر: الخوارج فى الإسلام، ص ٢٤٥، بيروت ١٩٥٦.

(٣) تاريخية الفكر العربى، ص ١٤٦.

(٤) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٣٣.

(٥) نقل الأستاذ أحمد أمين عن ابن عساكر نصًا يفيد هذا المعنى. إذ خاطبوا المتصارعين بقولهم «تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون. فبعضكم يقول قتل عثمان مظلومًا وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضكم يقول كان على أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة، وعندنا مصدق. فنحن لا نبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشد عليهما ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يحكم بينهما».
انظر: فجر الإسلام، ص ٢٧٩.

البعض إلى تشككهم فى مواقف القوى المتصارعة. بدليل تحولهم إلى مؤازرة معاوية بن أبى سفيان والخلفاء الأمويين من بعده، ثم تحولهم إلى حزب ثورى راديكالى حين أدركوا أن سقوط الأمويين بات وشيكًا. لذلك أعادوا صياغة مبادئهم متأثرين بآراء الخوارج والشيعة والمعتزلة.

خلاصة القول، إن صياغة عقائد الإرجاء تأثرت بتطور الواقع السياسى ومتغيراته، الأمر الذى يوضح تأثير الأيديولوجيا فى صياغة المصطلحات المذهبية. أما تسمية «المعتزلة»، فتعكس دور الأيديولوجيا بصورة أوضح. فكتب أهل السنة تتضارب فى ذكر أسباب التسمية. فالشهرستانى يرجع السبب إلى «اعتزال» واصل بن عطاء مجلس الحسن البصرى نتيجة خلاف حول بعض القضايا الفكرية. والبغدادى يرى أن واصل «اعتزل» إجماع الأمة فى الرأى حول مرتكب الكبيرة. وننوه بأن البغدادى يقلص مفهوم الأمة فى أهل السنة وحدهم.

وربما كان المسعودى أكثر اعتدالاً حين ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة - فى نظر المعتزلة - «اعتزال» عن المؤمنين والكافرين. أما المرتضى المعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية «لاعتزالهم» الأقوال المحدثة والمبتدعة.

كل هذه الأحكام - فى نظرنا - مشبعة بتأثيرات الأيديولوجيا، والصواب ما يراه المستشرق نللينو حين اعتقد بأن «الاعتزال» عبر عن موقف سياسى اتبعه بعض كبار الصحابة المعتدلين الذين وقفوا موقف الحياد بين المتصارعين على مسرح أحداث الفتنة الكبرى[1].

(١) عن توثيق الآراء، راجع كتابنا: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٨٩، ٩٠.

وما يعنينا أن السياسة شكلت حجر الزاوية فى نحت تلك التسميات المؤدلجة وأن الحملة على المعتزلة تشكل نغمة متواترة فى المصادر السنية إلى حد نعتهم بأنهم «مجوس الأمة»... متغافلة الدور العظيم الذى لعبه الاعتزال فى «عقلنة الإيمان» والتنظير العقلى للعقائد الإسلامية والمنافحة عنها ضد أصحاب الديانات الأخرى.

مما سبق يتضح بجلاء دور الأيديولوجيا فى تضبيب المعارف المتعلقة باعتقادات وآراء الفرق الإسلامية، خصوصًا تلك التى تصدت لمعارضة الخلافة السنية. ولا يتسع المجال لإبراز تفصيلات تلك الأفكار «المتأدلجة»، فقد سبق ودرسناها فى مؤلفات سابقة.

لذا سنكتفى فى هذا المقام بدراسة مصطلح «الدعوة» الذى كان قاسمًا مشتركًا فى النشاط السياسى لأحزاب المعارضة، والذى يعد فى نظرنا أكثر المصطلحات التراثية اقترابًا فى مضمونه ودلالاته من مصطلح «الأيديولوجيا» الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا ندعى سبقًا فى الوقوف على تلك الصلة بين المصطلحين، فقد سبقنا أحد الباحثين[1] النابهين إلى ذلك. لكننا نتحفظ على منهجه فى التناول، إذ عالج الموضوع استنادًا إلى مصنفات منظر أهل السنة «وحجة الإسلام» – الإمام الغزالى – من خلال حملته الضارية على الشيعة.

معلوم أن الغزالى ينطلق من وهم خاطىء مفاده أن الحركة الشيعيّة

---

(١) راجع: عبد الله العروى: المرجع السابق، ص ٢٢.

عمومًا - والإسماعيلية على نحو خاص - أحكموا مخططًا خبيثًا لهدم الإسلام وتقويض أركانه. وهذا فى حد ذاته محض موقف أيديولوجى متعنت، متجاهلاً ما انطوت عليه الدعوة الإسماعيلية من مبادىء إنسانية تنطلق من الإسلام أصلاً ومدعمة بالثراء الفكرى فى العالم الإسلامى آنذاك نتيجة الانفتاح على التراث الكلاسيكى، فى صورة حركة إصلاح شاملة لأحوال العالم الإسلامى المتدهور.

بالعودة إلى المعاجم اللغوية نجد حلاً عادلاً لمفهوم مصطلح «الدعوة». ففى لسان العرب وظف هذا المصطلح بما يفيد الإيجاب والخير والحقيقة، كما وظف كذلك لنقيض تلك الصفات. فاللفظ مشتق من «الدعاء» بمعنى الاستغاثة والعبادة [1]. كما استخدم تاريخياً فى النص القرآنى بمعنى التحبيب فى اعتناق الإسلام، وقد وظفه الرسول صلى الله عليه وسلم فى رسالته إلى هرقل حين دعاه إلى الإسلام[2]. بالمثل استخدمه المرتدون ومدعو النبوة للخروج عن الإسلام. لذلك صدق ابن منظور [3] حين حكم بأن «الدعاة قوم يدعون إلى بيعة هدى أو ضلالة». فالدعوة لذلك تعنى النقيضين، الحق والباطل [4] «حسب طبيعة الدعوة».

ومن جانبنا نرى أن دعوات فرق المعارضة السياسية الدينية، استهدفت إقامة العدل والإصلاح من منطلق إسلامى. لكن هذا العدل

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، ص ٢٨٢، بولاق.

(٢) نفسه، ص ٢٨٣.

(٣) نفسه، ص ٢٨٤.

(٤) نفسه، ص ٢٨٦.

والإصلاح عد - من وجهة نظر السلطة القائمة التى استهدفت المعارضة تقويضها - مروقًا وإلحادًا وكفرًا وزندقة.

وليس أدل على صحة معتقدنا من توظيف ابن خلدون مصطلح «الدعوة» الدينية كشرط أساسى لقيام الدول الكبرى. إذ كرس فى مقدمته فصلاً بعنوان «أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين، إما نبوة أو دعوة حق». ويذهب فيه إلى أن «الدعوة توحد العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق»[1]. بل يمضى ابن خلدون إلى ما هو أبعد من ذلك حين يجمع بين ما تستهدفه الدعوة من لم الشمل وتخليق الوجدان الجمعى وبين إرادة الله [2]. ومن هنا تنسجم فلسفة ابن خلدون فى العمران البشرى مع العقيدة الإسلامية [3]. فجمعه بين العصبية والدعوة كشرط لقيام الدولة توفيق بين العلم الموضوعى وبين العناية الإلهية. والعصبية عند ابن خلدون لا تعنى رابطة الدم فقط بقدر ما تعنى مفهوم «القوة المطلقة»[4]. وتلك القوة المطلقة منوطة بالفعل البشرى، والفعل البشرى - فى نظر ابن خلدون - لا يصطدم مع العناية الإلهية طالما كانت الدعوة التى تلم شمل العصبية دعوة حق. ومن هنا يصدق حكم[5] أحد الباحثين بأن الدولة - فى نظر ابن خلدون - تنشأ من منشأ دينى يسخر الدعوة لشحذ الهمم من أجل الاحتكام إلى القوة فى صياغة الفعل التاريخى.

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٧، ١٥٨، المطبعة التجارية - مصر.

(٢) نور الدين حقيقى: الخلدونية، ص ٩٨، بيروت ١٩٨٣.

(٣) بوتول (غاستون): ابن خلدون، ص ٣٤، بيروت ١٩٨٤.

(٤) نفسه، ص ٧٠.

(٥) عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨١.

والدعوة الدينية – فى نظرالجابرى[1] – تعنى ما نسميه الآن «بالأيديولوجيا». وننوه بأنه يجعل الدعوة الإصلاحية تحل محل الدين، كما نؤكد وقوفه على حقيقة توظيف الدعوة للدين إما للإصلاح أو كمحض ستار وقناع. وفى الحالتين معًا تعمل الأيديولوجيا (الدعوة) عملها فى تحريك العصبية نحو الفعل التاريخى[2].

خلاصة القول أن المصطلحين «الدعوة» و«الأيديولوجيا» يتسمان بالغموض[3]، لكنه لا يلبث أن يتبدد باستكناه محتواها المعرفى. واستكناه المعرفة لا يتم بمعزل عن الفطنة إلى المرامى السياسية التى تكرس تلك المعرفة لتحقيق أغراضها. لذلك نقترح تعريف كل من المصطلحين «بالأفكار المسيسة». ذلك أنه لا أيديولوجيا ولا دعوة دون أفكار تتضمن الآراء والمعتقدات، وتسييس تلك الأفكار هو الذى يفت فى مصداقيتها.

ولنحاول تطبيق هذا الرأى – الذى نزعم جدته – على الدعوة الشيعية فى محاولة الكشف عن العقبات والصعاب التى تحول دون التثبت من مصداقية المعارف المسيسة. من الثابت أن الدعوة العلوية بدأت خلال العصر الأموى، كرد فعل لمفاسد النظام وخروجه عن جادة الشريعة. وكانت الدعوة تدور لصالح إمام من آل البيت يحيل الظلم عدلاً ونؤكد أنها انطلقت من مبادىء إسلامية وأنها استهدفت الدولة الأموية ومن بعدها العباسية حين

---

(١) انظر: محمد عابد الجابرى: العصبية والدولة، ص ٣٩١، بيروت ١٩٧٩.

(٢) ملحم قربان: خلدونيات، ص ٣٤٠، بيروت ١٩٨٤.

(٣) نفسه، ص ٣٤١.

تنكر العباسيون لشعارات الإصلاح والمساواة واحتكروا السلطة دون أبناء عمومتهم. وعلى ذلك فالدعوة وجهت ضد السلطة وليس الإسلام.

وخلال العصر العباسى الأول، وكنتيجة لحركة الترجمة، أفادت الدعوة فى صياغة مبادئها من الموروث الفكرى الفارسى والأفلاطونية المحدثة. كما أفادت فـى تشكيل نظامها مـن العلـوم الجديـدة كالجغرافيا والفلك والرياضيات.

وفى هذا الصدد برزت الدعوة الإسماعيلية الباطنية خصوصًا التى وفقت بين تعاليم الإسلام - عن طريق التأويل الباطنى لآيات القرآن الكريم - وبين المنجزات العلمية التى أسفرت عن جهود العلماء الذين كان معظمهم من الشيعة. ونظرًا لمطاردة الدعوة انطلاقًا من السراديب انطوت مبادئها على الكثير من التطرف والغلو. كما انتحلت الأحاديث النبوية التى تبالغ فى تمجيد الأئمة وتنحاز لآل البيت (١).

وهنا يبدو دور «التسييس» واضحًا جليًا فى صياغة أفكار الدعوة وعقائدها.

وتأسيسًا على ذلك أحيط شخص الإمام بهالات من القداسة كالقول بحلول روح الله فى الإمام(٢). وتكشف سيرة الأستاذ جوذر(٣) عن هذه

---

(١) من هذه الأحاديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم «أهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجا ومن عدل عنها غرق». ومنها أيضًا: «من مات على حب آل محمد مات شهيدًا، ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة».

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن: عبيد الله المهدى، ص ٢٥٦، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) الجوذرى: سيرة الأستاذ جوذر، ص ٣٤، القاهرة ١٩٥٤.

الحقيقة فيصور المهدى وخلفاءه بأنهم «ينظرون بنور الله عز وجل فى جميع أمورهم».

ولعل هذا ما دفع أهل السنة إلى اتهام الإسماعيلية بالكفر، فشككوا فى أصل الفاطميين ونسبوا الفكر الشيعى إلى شخص عبد الله بن سبأ اليهودى [١]. كما نسبوا إليهم استحداث أمور فى الشريعة هى أبعد ما تكون عن الإسلام[٢]. على أن تلك المستحدثات - كما يرى ألفرديل [٣] - محض أمور بسيطة تتعلق بالشعائر ولا تمس جوهر العقيدة.

كما أن الدعوة الإسماعيلية كحركة سرية تستهدف جذب العوام إليها لم تتورع عن اتباع أساليب الشعوذة والدجل والنارنجيات ليسهل نشر الدعوة بين البسطاء العاجزين عن استيعاب العقائد الملغزة للمذهب الإسماعيلى[٤]. بحيث لم يدخر بعضهم وسعًا فى المجاهرة بشرب الخمر وأكل الخنزير [٥]. بل إن بعض الدعاة كانوا «لا يعرفون شيئًا من ظاهر الدين وكانوا يأنفون أن يعترفوا بالجهل بشىء مما يسألون عنه»[٦]. ولعل

---

(١) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ١٢، القاهرة ١٩٨١.

(٢) مجهول: كتاب الاستبصار، ص ٢٠٥، الاسكندرية ١٩٥٨.

(٣) الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى، ص ١٦٣، بنغازى ١٩٦٩.

(٤) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٦، فاس ١٩٧٧، حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٣٠.

(٥) ابن عذارى: البيان المغرب، جـ ١، ص ٢٢٠، بيروت ١٩٤٧.

(٦) ابن حيون: المجالس والمسايرات، جـ ١، ص ٥٣٢، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة.

هذا يفسر لماذا عزل المهدى هؤلاء الدعاة وساقهم إلى السجن بل أقدم على قتل[١] بعضهم، أكثر من ذلك أمره الدعاة «بالكف عن طلب التشيع من العامة»[٢].

بالمثل ترجع الكثير من التهم التى وجهها السنة إلى الإسماعيلية إلى عجز أهل الحديث – المحافظين – عن استيعاب الاتجاهات الفلسفية التى نهلت منها الدعوة الإسماعيلية [٣]، واعتبارها إلحادًا وكفرًا. ومن هنا صوروا الحركة على أنها «تستهدف هدم الإسلام مستترة بالتشيع»[٤]. على الرغم من كونها «حركة إصلاحية شاملة رامت انتشال الإسلام والمسلمين من الهوة التى تردوا إليها» بشهادة باحث حصيف[٥]. هذا فضلاً عما استهدفته من السير وفق الشريعة الإسلامية «على ما أنزل الله وشرعة رسوله دون زيف»[٦].

لذلك نرى أن ما نسجه خصوم الحركة من أهل السنة حولها غير صحيح. فالدعوة ناجزت السلطان الغاشم ولم تتطاول على الإسلام[٧].

---

(١) نفسه، ص ٣٧٠.

(٢) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٧.

(٣) انظر: Goldziher, I: Le Dogme et le loi de l'Islam, p. 205, Paris, 1920.

(٤) ابن حماد: أخبار ملوك بنى عبيد وسيرتهم، ص ١٦، الجزائر ١٩٢٧.

(٥) انظر: حسن ابراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٧.

(٦) ابن حيون: المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩.

(٧) حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٩.

قصارى القول ان «تسييس الأفكار» مسؤول إلى حد بعيد عن تطرفها وانحرافها أحيانًا خصوصًا إذا ما تعلق الأمر «بدعوة» تستمد «أيديولوجيتها» من الدين.

وهذا يعنى فى التحليل الأخير أن «تسييس الأفكار» يعد قاسمًا مشتركًا بين مصطلح «الدعوة» فى التراث الإسلامى ومصطلح «الأيديولوجيا» الحديث..

المحـــاذير الدينيـــة

وترجمة المؤلفات التاريخية

معلوم أن ترجمة المصنفات التاريخية الأوروبية إلى العربية ظاهرة حديثة، بدأت مع بداية القرن التاسع عشر مرتبطة بالاستعمار الغربى للعالم العربى، وإن كانت إرهاصاتها - خاصة فى الشام ومصر - اقترنت بتسرب الحضارة الغربية الرأسمالية إبان حكم الأسرة المعنية فى لبنان ودولة محمد على فى مصر.

وبالمثل بدأ الاهتمام الأوروبى بتراث العرب التاريخى مع حركة الاستشراق التى تمثل واجهة ثقافية للزحف الاستعمارى الغربى على العالم العربى. وفى الحالين معًا نجد دراسات مستفيضة ترصد الظاهرتين بما يغنينا عن الخوض فيهما. وما يعنينا فى هذا المقام هو رصد وتفسير إحجام حركة الترجمة العربية فى العصور الإسلامية الباكرة عن ترجمة المصنفات التاريخية الهلينية والهيلينستية برغم شمولها شتى مناحى المعرفة الغربية، كذا تقاعس المترجمين الأوروبيين إبان عصر النهضة نقل التواليف التاريخية الإسلامية رغم إقبالهم على ترجمة الكثير من المعارف الإسلامية الأخرى.

بداية نلاحظ أن الحركتين معًا يجمعهما قاسم مشترك، ألا وهو التعبير عن تطور سوسيو - سياسى نجم عنه نهضة علمية ثقافية، فالعالم الإسلامى شهد «صحوة بورجوازية» حول منتصف القرن الثانى الهجرى على حساب«الإقطاعية» المتحللة.

وأوروبا القرن الخامس عشر الميلادى عرفت نفس الظاهرة، فيما عرف بالنهضة البورجوازية. وقد واكب هذا التطور التاريخى انفتاح ثقافى أتاح احتكاكًا حضاريًا مثمرًا انعكست آثاره على المجتمعين العربى والغربى معًا. وليس ذلك بغريب إذا ما آمنا بصدق ملاحظة ابن خلدون عن ارتباط التطور الفكرى «بالعمران البشرى» فارضًا بذلك أسبقيته على مقولة ماركس عن بداية الحضارة مع بداية التطور البورجوازى.

ونحن فى غنى كذلك عن رصد أسباب ومظاهر الصحوة البورجوازية فى العالم الإسلامى[1] ونكتفى بالإشارة لما أسفر عنها من سيادة نمط الإنتاج «المتبرجز» ذى الطابع التجارى على الصعيد الاقتصادى، وظهور كيانات سياسية وطنية على المستوى السياسى، وصياغة البنيات الاجتماعية على أساس الطبقة بدلاً من العصبية والطائفة، وأخيرًا غلبة التيارات الفكرية العقلانية الليبرالية على حساب النصية والغيبية.

إن نهضة ثقافية إسلامية واكبت هذا التطور الخطير كانت من مظاهرها تبدل العلاقات مع «دار الحرب» من الخصومة والبغضاء إلى السلام والمودة، وتبادل الآراء والأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع، وتيسير سبل الاتصال الداخلى والخارجى بفضل إقرار الأمن والسيطرة على البحار. هذا فضلاً عن شيوع ظاهرة الرحلة فى طلب العلم واختراع صناعة الورق وتأسيس دور الوراقة والكتب وتصنيف العلوم سواء ما تعلق منها

(١) راجع كتابنا سوسيولوجيا الفكر الإسلامى. جـ١ - الدار البيضاء ١٩٨٠.

بالعلوم الدينية والعربية، أو «علوم الأوائل» بفضل حركة ترجمة للتراث الكلاسيكى الشرقى والغربى تبناها خلفاء وأمراء مستنيرون. فقد أسس المأمون بيت الحكمة فى بغداد وحشد له مئات التراجمة وأنفق الأموال على استجلاب نفائس الكتب والمخطوطات سواء من المؤسسات العلمية والكنسية داخل «دار الإسلام» أو إنفاذ البحوث لاستجلابها من «ديار الحرب». ونفس الشيء يقال عن الإمارة الأموية بالأندلس ذات الصلات مع الكارولنجيين فى الغرب والبيزنطيين فى الشرق.

عكف التراجمة على نقل المصنفات اليونانية والسوريانية إلى العربية. وكانت تلك المترجمات تتعلق بشتى نواحى المعرفة من طب وعقائد وفلسفة وفلك ورياضيات وطبيعيات... إلخ. وقد تمثل المسلمون هذا التراث المعرفى الزاخر وشرحوه وحققوه وأضافوا إليه من لدنهم الكثير إبان «الصحوة البورجوازية» الأخيرة التى شهدها العالم الإسلامى من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس الهجرى.

وما يعنينا أن هذا الانفتاح على الهللينية لم يشمل حقل التاريخ. لقد وقف المسلمون على تواليف بوليبيوس وثوكيديد وهيرودوت وديوكاسيوس وبلوتارك ويوزيبيوس وفوتيوس وملالاس وغيرهم من مشاهير المؤرخين الإغريق والرومان والبيزنطيين والسوريان. لكن أحداً من أعمال هؤلاء لم تجر ترجمته إلى العربية.

وإذا كان بعض المستشرقين يرون ثمة تاثير هيلينى أو هللينستى على

نشأة علم التاريخ الإسلامى الذى أصبح فى تلك الحقبة علماً مستقلاً متكاملاً حدد موضوعه واستقرت مناهجه، فإن جمهرة الدارسين نفوا هذا التأثير وقالوا بالنشأة العربية القحة لعلم التاريخ الإسلامى.

وإذا كان أصحاب الاتجاه الأول يرون أن مصطلح «تاريخ» تحريف للمصطلح اليونانى Istoria، فإن المعارضين أثبتوا الأصل السامى للمصطلح، إذ هو مشتق من العبرية «يرخ» أو الأكادية «أرخو»(١).

ونحن نرفض كذلك الأصل السوريانى للمصطلح نظراً لأنه كان معروفاً قبل الاحتكاك بالسوريان فى النقوش والمسكوكات العربية الجنوبية قبل ظهور الإسلام.

ومن القرائن الدالة على نفى الأثر الهللينى أن المسلمين بعد تعرفهم على التصنيف الإغريقى للعلوم «.. وجدوا أن التاريخ لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة.. كما أن فلاسفة العربية المطبوعة بالهللينية لم يذكروا التاريخ عند كلامهم عن الشعر والبلاغة» (٢). هذا فى وقت بلغ فيه علم التاريخ الإسلامى شأواً وازدهاراً كماً وكيفاً.

ومما يؤكد استقلالية هذا العلم فى إطار النشأة العربية الإسلامية القحة أن تقنية «التاريخ الحولى» كانت ابتكاراً عربياً محضاً. فالقائلون بالأصل الفارسى «لم ينجحوا فى إيراد الأدلة على أن صور الترتيب على

---

(١) انظر: روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، بغداد ١٩٦٣، ص ٢٣.
(٢) نفسه ص ٢٩ – ٣٠.

السنين كانت أثرًا فارسيًا»[1] .. ومهما قيل عن تأثير بيزنطى فى هذا الصدد، ينفيه أن صلة المسلمين بالمصنفات التاريخية اليونانية عمومًا «كانت جد ضعيفة»[2] . وحتى الحوليات السوريانية ليعقوب الرهاوى أو أيونيس ملالاس غض المسلمون الطرف عنها بحيث يمكن القول «... لم يكن هناك كتاب بعينه ألهم المؤرخين المسلمين تقنية التاريخ الحولى»[3] . ويحاول هنرى بيرين[4] إبراز بعض التأثيرات اللاتينية فيما صنفه المؤرخون الأندلسيون. لكن قوله مردود على أساس أن علم التاريخ الإسلامى قد ظهر فى الشرق ثم انتقلت تأثيراته فيما بعد إلى بلاد الغرب والأندلس. وإذا كان البعض قد أثبت اطلاع المسلمين على بعض التواليف التاريخية اليونانية والسوريانية مثل تواريخ فورفوريوس، فالثابت أن هذا الكتاب لم يعتمد المنهج الحولى. أما تواريخ يوساب القيصارى فكانت خلطًا غريبًا من الخرافة والكرامة والأسطورة والثيولوجيا، بحيث يصعب القول ببصيص من تأثير له على ما ألفه المؤرخون المسلمون المعاصرون. ولم يتعد تأثير المؤرخ البيزنطى Andronicus دائرة بعض المؤرخين النصارى فى العالم الإسلامى مثل إلياس النصيبى. وما ذكر من أن الخليفة المأمون كلف مطران الموصل حبيب بن بهرز بترجمة كتاب «مصنف فى أخبار اليونان» أمر مشكوك فيه لأننا نفتقر إلى معلومات عن شكل هذا الكتاب أو مؤلفه أو محتوياته[5].

خلاصة القول أن «التآليف التاريخية الهللينية كانت مثار ارتياب

---

(١) نفسه ص ١٠٦.

(٢) نفسه ص ١٠٧.

(٣) نفسه ص ١١٠.

(٤) انظر: Mohmmed and charlemagne. p. 123

(٥) روزنتال: ص ١١٣.

رجال الدين المسلمين أكثر بكثير من التآليف في العلوم» كما أن «صلة علم التاريخ الإسلامي بالتاريخ الإغريقي السورياني كانت ضعيفة جداً»(١).

وما ذكرناه عن الابتكار العربي الإسلامي لمنهج «التاريخ الحولي» ينسحب على سائر المناهج والتقنيات الأخرى، فالمؤرخون المسلمون أخذوا منهج النقد عن قاعدة المحدثين «في الجرح والتعديل». وقاعدة التوثيق مرتبطة بقاعدة الصنعة أو الإسناد عند المحدثين كذلك. وكتب الطبقات تصنيف إسلامي صرف مرتبط بصحابة الرسول وتابعيه وتابعي تابعيه... إلخ. أما التواريخ المحلية فهي امتداد للمفاخرات العرقية والإقليمية عند عرب الجاهلية. و«التواريخ العالمية» مأثرة من مآثر مؤرخي الإسلام الذين ربطوا بين هذا المنهج الشمولي وبين عالمية الدعوة الإسلامية. وأخيراً فإن الأسلوب الروائي في تناول الأخبار صنعة إسلامية تشكل امتداد للقصص اليماني الجاهلي.

وإذا كان الأمر كذلك، فثمة سؤال يثار: ما هي مصادر مؤرخي الإسلام الباكرين عن الإغريق والرومان والبيزنطيين ؟.

فيما يتعلق بالعقائد والثقافات لم يجد المسلمون أدنى غضاضة في الرجوع إلى الترجمات الهللينية. أما عن تواريخ هذه الشعوب فقد اقتصروا على روايات أهل الذمة المتأثرة بالإسرائيليات مثل ما كتبه سعيد بن بطريق في «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق» أو من الإشارات القرآنية فضلاً عن القصص اليماني. مصداق ذلك اتسام هذه المعلومات بطابع الخرافة والأسطورة.

---

(١) نفسه : ص ١٠٧.

إن الدرجة المتعاظمة التى توصل إليها علم التاريخ الإسلامى كمًا وكيفًا لا يمكن أن تقاس «بخرافات» معاصريهم فى بيزنطة وأوروبا العصور الوسطى، بشهادة المصنفين من المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، وحسبنا كذلك أن المؤرخين المسلمين الرواد قد فطنوا إلى معظم قواعد ومناهج الكتابة التاريخية، وحسبنا أن ابن خلدون – الذى يعتبر نتاجًا لأسلافه – كان أول من ابتكر فلسفة التاريخ.

نختتم الشق الأول من هذا العرض من هذا الموضوع الملغز بالتساؤل عن الأسباب الموضوعية التى حالت دون ترجمة التراث الهللينى فى ميدان التاريخ إلى اللغة العربية.

يكمن السبب الأول فى أن وصول هذه المصنفات إلى المسلمين الأوائل جاء مخلوطًا بالتشويهات اللاهوتية المسيحية التى عملت عملها فى مسخه وتغليطه.. وما سلم من هذا التشويه أعرض عنه المسلمون باعتباره تاريخًا وثنيًا.. لعبت إذن المصادرات اللاهوتية الإسلامية دورها فى إغفال هذا التراث، وهو أمر مقبول إذا أدركنا أنه لنفس السبب عزف المؤرخون المسلمون حتى عن تراث العرب قبل الإسلام على اعتبار أن الإسلام «يجّب ما قبله».

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوى[1] يدحض هذا الرأى انطلاقًا من أن الإسلام شهد هرطقات ودعاوى إلحادية حتى فيما يتعلق بالعقيدة، ويعمد إلى التفسير النفسى على أساس خصائص الشخصانية الإسلامية المعادية

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٥، ص ح – المقدمة.

للذاتية والتفرد وهو ما تتسم به الشخصانية الهللينية، فإن هذا الزعم التأملى لا أساس له فى التجربة العبرانية التاريخية، إذ انفتح المسلمون على سائر المعارف الإغريقية الأخرى كما أشرنا مرارًا. وربما كان ما ذهب إليه هنريش بيكر(1) فى هذا الصدد أكثر قبولاً حين ذهب إلى أن «العرب لم يكونوا هللينيين إلا قليلاً... إنما أقبلوا على الجوانب الشرقية من الحضارة الهللينية حين امتزجت بينابيع شرقية توراتية ومانوية وزرادشتية».

أما العامل الثانى - فيما نرى - فهو سوسيو - ثقافى، فحواه أن الثقافة العربية الإسلامية فـى طـور نشأتها كـانت حصـادًا «للصحوة البورجوازيـة» وليس الثـورة البورجوازية كمـا ذهب بعض الدارسين المعاصرين من العرب والمستشرقين، إذ أن ثورة بورجوازية لم تقع فى العالم الإسلامى نظرًا لطبيعة الطبقة الوسطى التى لم تلعب دورها التاريخى لأسباب كامنة فى تكوينها - كعدم اتساق شرائحها وهجينيتها وطابعها التجارى وارتباطها بالسلطة.. إلخ - وأخرى كانت فى المعطيات الطبيعية والأيديولوجية والتوجهات الاقتصادية... إلخ -(2) للعالم الإسلامى. لذلك كانت إنجازاتها على الصعيد الثقافى متسقة مع هذا التكوين، فلم تنجز ثورة ثقافية وإنما نهضة ثقافية عابرة أوجدت مناخًا لاستمرارية التيارات النصية والثيولوجية لتلعب دورًا معوقًا ونكوصيًا على صعيد الفكر الإسلامى. وفى

---

(1) نفس المرجع: راجع مقالة: تراث الأوائل فى الشرق والغرب ص ٦.

(2) عن خصائص الطبقة البورجوازية الإسلامية راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامى جـ٢، الدار البيضاء ١٩٨١.

ذلك مصداق لمقولة بيكر[1] «... كانت العوامل التاريخية والجغرافية والاثنية في الشرق هي التي جعلته لا يفيد من كتب اليونان إلا ما كان معترفًا به من الجميع وما يلائم عقليته».

أما الشق الثاني من موضوع العرض، فيتناول موقف حركة الترجمة الأوروبية إبان عصر النهضة من المصنفات التاريخية الإسلامية.

انفتحت أوروبا عصر النهضة على تراث العالم الإسلامي إبان تطور اقتصادي - اجتماعي أفضى إلى نقلتها من الإقطاع إلى الرأسمالية. وقد اتخذت النهضة مظاهر شتى، ففي إيطاليا كانت حركة إحياء للكلاسيكية، وفي فرنسا عودة للقانون الروماني، وفي ألمانيا والأراضي الواطئة حركة إصلاح ديني، وفي انجلترا حركة أدبية فنية. وبوجه عام كانت النهضة حركة إنسانية هيومانية مستنيرة عولت على التجريب والعقلانية بعد هدم الغيبية الثيولوجية.

هذا الطابع البعثي الإحيائي للوثنية حفز المفكرين إلى التنقيب عن التراث الكلاسيكي الذي كان قد اندثر من أوروبا تحت ضربات الجرمان ووصاية الكنيسة الكاثوليكية. وفي العالم الإسلامي سلم هذا التراث وحوفظ عليه وأثرى بفضل الشروح والإضافات فضلاً عن الإبداع والابتكار الإسلامي إبان الصحوة البورجوازية الثانية.

ولم يكن هناك مناص من مد جسور أوروبية إلى حضارة العالم الإسلامي الوسيط لنقل هذا التراث عبر بلاد الأندلس وصقلية وجنوبي

(١) نفسه: ص ٢٧.

إيطاليا والحروب الصليبية فضلاً عن التجارة بعيدة المدى. ومن هذه المراكز نشطت حركة الترجمة إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى المشتقة منها. ونحن فى غنى عن سرد دور المعارف العربية فى النهضة الأوروبية فى شتى جوانب المعرفة. وما يعنينا هو إثبات ضآلة التأثيرات الإسلامية الملتصقة بعلم التاريخ. وفى هذا الصدد ذكر مؤرخ عربى نابه[1] «.. على الرغم من متاخمة حدود العالمين الإسلامى والمسيحى لعدة قرون، فإن معرفة كل فريق بالآخر كانت ضئيلة غاية الضآلة وخاصة ما اتصل من هذه المعرفة بتاريخ شعوب الفريقين وحكوماتهم ونظمهم».

وأولى جسور تسرب التراث العربى إلى أوروبا يكمن فى الاحتكاك عن طريق الحروب الصليبية، إذ نجح الصليبيون فى تكوين أربع ممالك مسيحية فى بلاد الشام تأثرت كثيرًا بروح الحضارة العربية المجاورة. (إلا أنه فى ميدان التاريخ : على الرغم من كتابات الأوروبيين عددًا من التقارير والمذكرات والمؤلفات التى تؤرخ للحروب الصليبية أو تعرض لبعض أقاليم ديار الإسلام ودورها فى هذه الحروب، فإننا نعدم ترجمة الأوروبيين لمؤلف تاريخى إسلامى واحد إلى إحدى اللغات الأوروبية)، على كثرة ما ألف المؤرخون المسلمون آنذاك. وما جرى من تأثير إسلامى فى هذا الصدد لايزيد عن اطلاع بعض المؤرخين الأوروبيين على بعض تواليف المؤرخين المسلمين، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف «أعمال الفرنجة» -Gresta Francor

---

(١) انظر: جمال الدين الشيال: أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوروبية المعاصرة. القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٦١.

um، وأيضاً وعلى سبيل المثال ما كتبه وليم الصورى عن مملكة بيت المقدس ومليكها عمورى لوزجنان. وعلى الرغم مما ثبت من اطلاعهما على أعمال مؤرخين مسلمين خاصة فيما كتبوه عن بلاد الإسلام، فإننا لا نقف على وجه التحديد على المصنفات العربية التى اطلعوا عليها، هذا فضلاً عما لحق هذه المعلومات من تحريف وتزييف بحيث فقدت أدنى صلة بالروايات العربية التى اعتمدت عليها(١).

وبالنسبة لصقلية وجنوبى إيطاليا، فقد شهدتا قيام مملكة النورمان على أنقاض النفوذ الفاطمى وبرغم حرص ملوك النورمان على تشجيع الثقافة العربية، وما اتسم به بلاطهم من طابع إسلامى، ورعايتهم لترجمة أمهات الكتب العربية فى شتى صنوف المعرفة، فإنهم لم «ينقلوا مؤلفًا تاريخيًا واحدًا» حسب ما ذكره بعض الدارسين الثقاة (٢).

والحال لا يختلف كثيرًا بالنسبة لدور إسبانيا الإسلامية التى كانت موئلاً للثقافة العربية المتسربة إلى أوروبا إبان وبعد نجاح حركة الاسترداد Reconquesta. لقد كانت مدينة طليطلة مركزًا مزدهرًا لترجمة التراث الإسلامى إلى اللاتينية والقشتالية. وما يعنينا أنه على صعيد المعرفة التاريخية، فقد ألفت عدة حوليات ومصنفات تتناول تواريخ حركة الاسترداد ونصارى الأندلس إبان الحكم الإسلامى. ولعل من أهمها الحولية البيزنطية والحولية المستعربة والحولية المتنبئة والحولية القوطية. وقد ذكر المؤرخ

---

(١) نفسه: ص ٢٩٥.

(٢) نفسه: ص ٢٨٢.

الأسبانى منديس بيدال أن الحولية القوطية خاصة اعتمد مؤلفها على تواريخ المؤرخ الأندلسى أحمد بن محمد الرازى. ومعلوم أن مؤلفات الرازى مفقودة ولم نعثر إلا على نتف منها فى الأجزاء المكتشفة من «مقتبس» ابن حيان. وإثبات هذا التأثير لا يتبين إلا بمقارنة هذه النتف بنصوص صاحب الحولية، وهو أمر لا يتيسر لنا بصدد هذه العجالة.

أما دوزى و بروفنسال فقد أكدا استناد صاحب كتاب «التاريخ الأول العام لأسبانيا» Premira cronica General de Espagna على بعض نصوص منقولة من كتاب (الاكتفاء فى أخبار الخلفاء) لابن الكردبوس. وقد انفرد بروفنسال بذكر تأثر مؤلف كتاب «التاريخ العام أو العالمى» (General Estoria o Estoria Uneversal) ببعض نصوص وردت فى كتاب «المسالك والممالك» للبكرى. وحتى لو صح ذلك فإن هذه الأمثلة النادرة تعتبر - من آثار تراكم المؤلفات التاريخية الإسلامية الأندلسية وازدهار حركة ترجمة التراث العربى فى أسبانيا إلى اللاتينية والقشتالية - على ضآلة تأثير علم التاريخ الإسلامى فى نظيره ومعاصره الأوروبى.

ولا نجد لذلك من تفسير إلا فى العامل الدينى إذ لعبت المصادرات اللاهوتية دورًا هامًا فى هذا الصدد، خاصة فى مرحلة اشتد فيها الصراع بين أحمد والمسيح فى عالم البحر المتوسط شرقًا وغربًا، ففى الشرق كان هذا العصر هو الذى شهد تأسيس الخلافة «ديوان الزنادقة» وأحرقت فيه الفرق والأحزاب السياسية كتب بعضها البعض، إنه العصر الذى فقد فيه الكندى مكتبته، هذا العصر الذى شهد الحروب الصليبية عصر بطرس

الناسك وفرسان الداوية والاستبتارية وفرسان القديس يوحنا، عصر الأديرة الكولونية المتعصبة ومحاكم التفتيش. ومما يرجح هذا الزعم أن البورجوازية الأوروبية كانت فى مرحلة جنينية لم يكن الصراع فيها مع الإقطاع قد حسم حسمًا نهائيًا. الدليل على ذلك أنه بعد انتهاء مرحلة الصراع مع الإقطاع بانتصارها اختفت تلك المحاذير الدينية، وولدت حركة الاستشراق التى أخذت تبحث وتنقب وتحقق وتنشر وتترجم وتدرس المصنفات التاريخية الإسلامية، ومن ثم تصدق مقولة روزنتال[١] أن تأثيرات علم التاريخ الإسلامى كانت شبه معدومة فى حوليات العصور الوسطى الأوروبية.. ولم تظهر إلا فيما بعد مرتبطة بالجامعات التى رغبت فى معرفة أحوال دار الإسلام... أو عند الفلاسفة المحدثين من أمثال هيوم وأرتون وهردر... وبذلك ساعد المسلمون على تشكيل الفكر التاريخى الحاضر».

(١) علم التاريخ عند المسلمين ص ٢٧١.

دور التنظيم السرى الإباضى

فى التواصل بين إباضية المشرق والمغرب

حظى تاريخ الإباضية فى المشرق والمغرب باهتمام المؤرخين - من المستشرقين والعرب - سواء بسواء. وحسبنا أن ننوه بأسماء بعضهم من أمثال ماسكراى وموتايلنسكى وليوسكى وسميث ومحمد الحريرى ومحمد أرشيد العقيلى وكاتب هذه الدراسة. وهذا الاهتمام راجع إلى وفرة مصادر تاريخ الإباضية، سواء ما سلم منه من عبث أيادى العباسيين فى الشرق والفاطميين فى المغرب أو ما كشف عنه حديثًا لدى طوائف الإباضية فى جبل نفوسة وجزيرة جربة ووادى الميزاب أو فى سلطنة عمان - التى لاتزال على المذهب الإباضى - حيث اهتم المسؤولون بالتنقيب عن تراثهم الوطنى وتحقيقه ونشره خاصة فى السنوات الأخيرة.

وبالرغم من ذلك؛ فإن كنوز التاريخ الإباضى لم تزل مغلقة أمام الباحثين نظرًا لحرص الجماعات الإباضية بالمغرب - على نحو خاص - على عدم إطْلاع غير أصحاب مذهبهم على مصنفات تراثهم. لذلك بقيت الكثير من إشكاليات هذا التراث دون حل.

من أهم هذه الإشكاليات - فيما نرى - موضوع هذه الورقة وهو دور التنظيم السياسى السرى الإباضى فى البصرة فى إحكام همزة الوصل بين إباضية المشرق والمغرب.

لا ننكر أن طبيعة هذا الموضوع الذى يتمثل فى العمل السياسى السرى تزيد الإشكالية إلغازًا. لكن ما سبق من دراسات كشف عن بعض خيوطه وما صدر فى السنوات الأخيرة من كتب محققة عن إباضية عمان بالذات يمكن أن تسهم فى حلحلة هذه الإشكالية بالقدر الذى تتيحه المادة التاريخية الجديدة ومنهج تناول الموضوع من منظور شمولى يضع فى الاعتبار وحدة تاريخ الإباضية فى العالم الإسلامى الوسيط.

ودون مصادرة على المطلوب يمكن التماس حلول للقضايا التالية:

أولاً: هل من جديد يمكّن الكشف عن مزيد من المعلومات حول طبيعة التنظيم السرى الإباضى فى البصرة بحيث يؤكد المعلومات والفرضيات السابقة ؟

ثانيًا: لقد كشفنا فى دراسة سابقة [1] عن علاقة هذا التنظيم بإباضية المغرب؛ فهل بوسعنا – فى ضوء المادة الجديدة – تحديد علاقة هذا التنظيم بإباضية عمان ؟

ثالثًا: ماذا عن علاقة تنظيم الإباضية بالبصرة بثورات الإباضية فى بلاد الجزيرة فى العصر العباسى الأول ؟

رابعًا: ما هو مصير هذا التنظيم بعد تدهور دول الإباضية بالمشرق والمغرب فى العصر العباسى ؟

---

(١) انظر: للمؤلف: الخوارج فى بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجرى، القاهرة ١٩٨٦ ص ١٩٩ – ٢٠٢.

خامساً: ما طبيعة العلاقات بين إباضية عمان وإباضية المغرب بعد اختفاء التنظيم الإباضى الأم بالبصرة ؟

تلك هى القضايا الأساسية التى سيحاول الباحث التماس حلول لها فى ضوء المادة التاريخية المصدرية المتاحة.

ولا أقل بدء من التعريف بظروف وطبيعة نشأة الدعوة السرية الإباضية بالبصرة فى العصر الأموى كمدخل لتتبع أطوارها وجهودها فى إحكام الصلة بين الحركة الإباضية فى المشرق والمغرب فى ظل العباسيين.

ينتسب الإباضية إلى عبد الله بن إباض التميمى الذى انفصل عن حركة الخوارج بعد انفصالهم عن حركة عبد الله بن الزبير بعد أن اختلف مع سائر فرق الخوارج الأخرى حول مسألة «القعدة»(١). وإن كانت بعض كتب الإباضية ترى أن الإباضية ينتسبون إلى جابر بن زيد(٢). ونحن نوافق على اجتهاد باحث معاصر(٣) يجمع بين الرأيين معًا حين يرى أن جابر بن زيد كان هو الزعيم الروحى للإباضية بينما كان ابن إباض هو الزعيم السياسى.

ومعلوم أن الإباضية اتسم موقفهم إزاء العقيدة بالاعتدال فلم يكفروهم كالأزارقة والنجدات. ويتجلى هذا الاعتدال فى سائر أفكارهم ومعتقداتهم حسبما ذهبنا فى دراسة سابقة تغنينا عن اللجاج(٤). وما يعنينا

---

(١) ابن قتيبة: المعارف، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٢٢.

(٢) انظر: أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٩٠٣٠ح، ص ٨، ١١.

(٣) انظر: محمد أرشيد العقيلى: الخليج العربى فى العصور الإسلامية عمان ١٩٨٣، ص ١٢٠.

(٤) انظر: محمود إسماعيل: المرجع السابق ص ٥٠، ٥١.

أن هذا الاعتدال المذهبى كان يعكس اعتدالاً سياسيًا. فلم يشاركوا فى الثورات والانتفاضات العفوية الهوجاء التى قامت بها الفرق الخارجية الأخرى والتى أدت إلى استئصال شأفتها من قبل الأمويين. إنما آثروا التريث بحيث لم يقوموا إلا بثورة واحدة فى أواخر العصر الأموى انتهت بهزيمتهم ومصرع عبد الله بن إباض على يد جيوش مروان بن محمد(١).

وإبان حياة عبد الله بن إباض كان جابر بن زيد يضطلع بأمر الدعوة السرية فى البصرة. ويبدو أن الحجاج الثقفى كشف أمره فنفاه إلى عمان(٢). وفى عمان انتهز الفرصة فنشر المذهب الإباضى بين أهلها. ثم عاود أدراجه إلى البصرة يتابع تنظيم الدعوة السرية حتى موته (٣).

وقد لقيت الدعوة بالبصرة دفعة كبرى على يد أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة الذى بذل جهدًا كبيرًا فى إعداد الدعاة وإنفاذهم إلى أطراف العالم الإسلامى بخراسان وشبه الجزيرة العربية وبلاد المغرب(٤). وقد فشلت الدعوة الإباضية بخراسان نظرًا لميل أهلها إلى التشيع، بينما نجحت فى شبه الجزيرة العربية؛ فأسفرت عن تأسيس دولة إباضية كبرى ضمت عمان وحضرموت واليمن والحجاز(٥). لكن الأمويين نجحوا فى طرد الإباضية من

(١) الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة ١٩٣٨، ص ٥١.

(٢) العقيلى: المرجع السابق ص ١٢٢.

(٣) نفسه ص ١٢٣.

(٤) عن مزيد من المعلومات راجع كتابنا: الخوارج ص ٥٢ وما بعدها.

(٥) الشماخى. كتاب السير جـ ١، عمان ١٩٨٧، ص ٨٠.

الحجاز واليمن وفشلوا فى القضاء على إباضية عمان وحضرموت(١). كما أحرزت الدعوة نجاحًا عظيمًا فى بلاد المغرب، حيث جرى نشر المذهب الإباضى فى إفريقية والمغربين الأدنى والأوسط(٢). وأخيرًا نجحت الدعوة فى احتواء بعض أفراد البيت الأموى نفسه نتيجة سياسة المهادنة التى اتبعها عمر بن عبد العزيز؛ الأمر الذى يفسر اختياره أحد الإباضية قاضيًا للبصرة (٣).

وبعد وفاة أبى عبيدة آلت رياسة الدعوة إلى الربيع بن حبيب الأزدى العمانى. وهذا يفسر اهتمامه بالدعوة فى عمان. وقد نجح دعاته – من أمثال بشر بن المنذر وموسى بن جابر ومحمد بن المعلا – فى التوفيق بين إباضية عمان وحضرموت واتفاق الجميع على إعلان الجلندى بن مسعود إمامًا للظهور(٤).

ويبدو أن هذا النجاح بالإضافة إلى تعرض إباضية البصرة للاضطهاد كان من أسباب هجرة التنظيم الإباضى الأم إلى عمان – مؤقتًا – خصوصًا بعد أن عول العباسيون على القضاء على إمامة الجلندى بعمان سنة ١٣٤هـ. وهذا يفسر نجاح الربيع بن حبيب فى إحياء الإمامة بعمان – بعد القضاء على إمامة الجلندى – بزعامة محمد بن أبى عفان – كإمام دفاع

---

(١) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٥٢.

(٢) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٥٣ وما بعدها.

(٣) العقيلى: المرجع السابق ص ١٢٣.

(٤) السالمى: تحفة الأعيان جـ ١، ص ٨٨.

– خاصة وأنه كان من إباضية البصرة [1]. واستمرت إمامة الدفاع بعمان حتى قضى عليها العباســيون بعد أن حكمــها الإباضية حول ١٦٣ عـامًا [2].

وهذا يعنى – استنتاجًا – أن التنظيم الأم عاد إلى البصرة مرة أخرى فى وقت لا نعلمه على وجه التحديد. دليلنا على ذلك أن إباضية البصرة لم يدخروا وسعًا فى مؤازرة إباضية عمان إبان صراعهم مع العباسيين بإرسال الأموال والسلاح[3]. مصداق ذلك أن التنظيم الأم فى البصرة ما فتىء كذلك يقدم نفس المساعدات لإباضية المغرب الذين نجحوا فى تأسيس إمامة الظهور بقيام الدولة الرستمية عام ١٦٢هـ.

وحين تسرب الشقاق إلى تلك الدولة واصل تنظيم البصرة مساعدتهم الروحية والأدبية حيث تدخلوا لتسوية الخلافات بين المتصارعين على الإمامة بإسداء النصح والإفتاء فيما شجر من قضايا فقهية سياسية فضلاً عن إنفاذ البعوث وإرسال كتب المذهب إلى جانب التبادل التجارى والثقافى [4].

والمراجع الإباضية تمدنا بمعلومات ضافية فى هذا الصدد، لكنها تتوقف عن متابعة هذه الوشائج بين تنظيم الدعوة فى البصرة وبين أئمة بنى رستم إبان إمامة أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨ – ٢٥٨هـ).

وهنا يثار سؤال هام: لماذا توقفت هذه الاتصالات ؟ أيعنى ذلك القضاء على التنظيم الإباضى الأم فى البصرة ؟ ومتى حدث ذلك ؟

---

(١) سالم بن حمود السيابى: عمان عبر التاريخ، جـ ٢، ص ١٠، عمان ١٩٨٦.

(٢) العقيلى: المرجع السابق ص ١٣٨.

(٣) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٥٤.

(٤) راجع التفصيلات فى كتابنا: الخوارج ص ٢٠٠، ٢٠١.

الشواهد يشير إلى وجود هذا التنظيم حتى عام ٢٣٧هـ من خلال اتصالاته بإباضية عمان. فنعلم أنه تدخل فى عام ١٧٠هـ فى عزل أحد أئمة عمان حين خرج عن الشريعة الإباضية [١]. كما تدخل شيوخ البصرة - كأبى مودود صاحب ومبارك بن جعفر - فى أمور عمان حين تقدموا بالنصح للإمام العمانى غسان بن عبد الله اليحمدى سنة ١٩٢هـ[٢].

وبالمثل تدخل شيوخ إباضية البصرة لفض الشقاق والخلاف بين إباضية حضرموت فى تاريخ لاحق[٣]. وأخيراً نعلم أن شيوخ البصرة بزعامة محمد بن محبوب بن الرحيل كان لهم دور بارز فى مناصرة الإمامة بعمان سنة ٢٣٧هـ[٤]. وفى ذلك يقول مؤرخ إباضى مجهول[٥]: «ثم ولّى المسلمون الصلت بن مالك الخروجى وكان يومئذ بقايا الإباضية من أشياخ المسلمين وإمامهم ورئيسهم فى العلم والدين محمد بن محبوب فبايعوا الصلت بن مالك على ما بويع عليه أئمة العدل قبله». وهو أمر أكده مصدر إباضى آخر[٦].

إن هذه النصوص تنهض شاهداً على بقاء التنظيم الإباضى الأم فى

---

(١) السيابى: المرجع السابق ص ١٢.

(٢) نفسه ص ٦٧.

(٣) الشماخى: السير ص ٨٥.

(٤) السياب: ١٠٢.

(٥) تاريخ أهل عمان، تحقيق د. سعيد عاشور، عمان ١٩٨٦، ص ٦٧.

(٦) انظر: كتاب تاريخ عمان المقتبس من كتاب كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تأليف سرحان بن سعيد الأزكوى، عمان ١٩٨٦ ص ٨٤.

البصرة حتى قرب منتصف القرن الثالث الهجرى. ونحن نرجح أن يكون دائب الانتقال بين مقره فى البصرة وبين عمان. دليلنا على ذلك انتقاله من البصرة إلى عمان إبان سياسة الربيع بن حبيب كما ذكرنا سلفًا . وثمة دليل آخر هو أنه كان موجودًا كذلك فى عمان إبان رياسة محمد بن محبوب بن الرحيل إبان إمامة الصلت بن مالك(١).

ونجزم كذلك بأنه انتقل إلى البصرة مرة أخرى. دليلنا على ذلك ما قيل حين دب الشقاق بين أهل عمان إبان إمامة راشد بن النضر اليحمدى «طار خبره إلى البصرة»(٢). حيث لعب شيوخ التنظيم فى البصرة دورًا هامًا فى عزل راشد عن الإمامة (٣).

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلماذا نعدم أخبارًا عن اتصاله بإباضية المغرب فى ذلك الحين ؟ الإجابة – فيما نرجح – لأنه وجَّه جلَّ اهتمامه آنذاك لأمور إباضية الشرق التى تعرضت للخطر العباسى. هذا فضلاً عن تقاعسه عن التدخل فى أمور المغرب بعد أن تحولت الإمامة الرستمية الإباضية إلى مُلْك وراثى. دليلنا على ذلك ما ذكره مؤرخ إباضى(٤) ثقة من أن أفلح بن عبد الوهاب كان آخر إمام رستمى اعترفت به جماعة الإباضية فى الشرق. وربما عزف شيوخ إباضية البصرة كذلك عن التدخل فى أمور إباضية عمان –

(١) السيابى: ص ١٠٣.
(٢) نفسه ص ١٣٧.
(٣) نفسه ص ١٤٠.
(٣) انظر: الورجلانى: الدليل لأهل العقول، جـ٢، القاهرة ١٣٠٦هـ، ص ٧٦.

حول ذلك التاريخ – نظراً الأسباب نفسها وفى ذلك يقول مؤرخ إباضى[1] مشرقى: «لم تزل الفتن تتراكم بين أهل عمان وتزيد بينهم الإحن. وصار أمر الإمامة بينهم لعباً ولهواً وبغياً وهوىً... ولم يقتفوا بكتاب الله ولا السلف الصالح من آبائهم وأجدادهم حتى أنهم عقدوا فى عام واحد ست عشرة بيعة». وليس أدل على تردّى هذه الأحوال من هجرة بعض إباضية عمان للعيش رفقة شيوخ الإباضية بالبصرة[2].

وقد يرى البعض أن تردى أحوال إباضية عمان وإباضية المغرب قد حفز التنظيم الإباضى الأم للاهتمام بأمور إباضية العراق الذين قاموا بالثورة على العباسيين خصوصاً فى بلاد الجزيرة وأذربيجان. لكن مصير هذه الثورات قد آل إلى الفشل كذلك. ومع ذلك ظل التنظيم الأم بالبصرة يمارس وجوداً شاحباً لا صلة له بالنشاط السياسى بعد أفول الحركة الإباضية فى الشرق والمغرب سواء بسواء.

ويمكن الوقوف على تلك الحقيقة استناداً إلى المعلومات الآتية:

أولاً: لجوء إباضية البصرة إلى الإمعان فى التقية والتخفى حتى أنهم كانوا يعقدون اجتماعاتهم فى دور النسوة ويتسربلون بملابس النساء[3]. ويعقدون اجتماعاتهم فى سراديب تحت الأرض[4].

---

(١) تاريخ أهل عمان ص ٧٠.

(٢) نفسه ص ٧٢، الأزكوى: المرجع السابق ص ٥٢.

(٣) الشماخى: ص ١٠٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ثانيًا: الانصراف إلى الأمور الدينية والمذهبية بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وحتى فى هذه الأمور لم يخل الأمر من الاختلاف بين فقهاء الإباضية الذى أفضى إلى تشرذمهم[1].

ثالثًا: الاضطلاع بدور خيرى كجمع الأموال من الأغنياء الإباضية وتوزيعها على فقرائهم[2]. حتى أصبح عمل الخير والبر من أهم شواغل جماعة الإباضية بالبصرة[3].

رابعًا: الانصراف إلى مساعدة أهل المذهب فى أداء فريضة الحج[4].

خامسًا: الانكباب على تراث السلف الصالح لدراسته ومراجعته وإعادة تبويبه وتصنيفه[5].

سادسًا: إحكام الاتصال سرًا بإباضية الموصل ومحاولة[6] فض الخلافات الفقهية بين إباضية مصر[7]. وتوثيق أواصر الاتصال العلمى مع إباضية نفوسة[8]؛ دون إباضية تاهرت الذين «ابتلوا بعد ذلك» على حد قول الشماخى[9].

---

(١) نفسه ص ١٠٢.

(٢) نفسه ص ١٠٤.

(٣) نفسه ص ١٠٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفسه ص ١٠٩.

(٦) نفسه ص ١١٠.

(٧) نفسه ص ١٣٤.

(٨) نفسه ص ١٥٥.

(٩) السير ص ١٦٢.

أما القضية الأخيرة التى سنحاول حلها فهى؛ هل انعدم الاتصال بين إباضية عمان وإباضية المغرب بعد عزوف التنظيم الأم بالبصرة عن الاتصال بهم ؟

الواقع أن المصادر تقدم إجابة عن هذا السؤال. فحواها أن جهودًا سياسية لم تبذل لإحياء مجد الإباضية السياسى فى المغرب والمشرق. لكن الشواهد تشير إلى اتصالات تجارية وثقافية بين الطرفين، وأن لقاءات بينهما كانت تتم خصوصًا فى الديار المقدسة إبان مواسم الحج.

فمعلوم أن الإباضية عرفوا بالاهتمام بالنشاط التجارى الذى لم يتوقف بين المشرق والمغرب رغم الكبوات السياسية. وكان إباضية المغرب يلعبون دورًا هامًا فى تجارة السودان حيث الذهب والرقيق، وكانت قوافلهم تتجه إلى المشرق عبر الطريقين الشمالى الساحلى والصحراوى الداخلى. كما اشتهر إباضية عمان بتجارتهم مع بلاد الهند وشرقى إفريقية. وحسبنا أن أسطولهم بلغ نحو ثلاثمائة سفينة إبان عهد الإمام المهنا بن جيفر(١).

بداهة أن يتم الاتصال التجارى بين الطرفين عبر الأراضى المقدسة ومصر. وهو أمر أفاض الشماخى(٢) فى ذكر تفصيلاته. بل لا نعدم نصوصًا تشير إلى رحلة تجار عمان إلى جبل نفوسة (٣). كما ارتبط بالتبادل التجارى اتصال ثقافى؛ إذ نعلم أن الشماخى صاحب كتاب السير وغيره من

---

(١) السيابى: ص ٩٨.

(٢) انظر: السير ص ١٤٢.

(٣) نفسه ص ١٥٥.

التصانيف المهمة عن الإباضية قد استضاف فقيهًا عمانيًا ذا باع وشهرة بأمور الطب[1]. كما كان شيوخ جبل نفوسة حريصين على كتب فقهاء المذاهب عن المشارقة بحيث لم يألوا جهدًا فى نسخها ودراستها[2]. وهذا يفسر لماذا احتفظ النفوسيون بنسخ عن كتب إباضية مشرقية اندثرت فى الشرق.

وكانت مواسم الحجيج فرصة للقاء العلماء والفقهاء من عمان وجبل نفوسة خصوصًا وأن النفوسيين أثر عنهم أنهم «أكثر الناس حجًّا... فكانوا يحجون بالنساء والذرية»[3].

صفوة القول إن التنظيم الإباضى السرى فى البصرة لعب دورًا بارزًا فى لمّ شمل الحركة الإباضية فى المشرق والمغرب على السواء انطلاقًا من طموح الإباضية إلى تكوين دولة كبرى تضم العالم الإسلامى بأسره.

---

(١) نفسه ص هـ من المقدمة.

(٢) نفسه ص ١٢٨.

(٣) نفسه ص ١٩٥.

محتويات الكتاب

٩٣ / ١١٣١٩

I . S . B . N : 977 - 5140 - 62 - 5

عربية للطباعة والنشر

١٠،٧ شارع السلام ـ أرض اللواء المهندسين

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ ـ ٣٠٣٦٠٩٨